



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 39 (2005), p. 249-273

Mathieu Eychenne

Le sultan al-Ašraf Ḥalīl et son vizir. Liens personnels et pratiques du pouvoir dans le sultanat mamlouk.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711448	<i>Athribis XI</i>	Marcus Müller (éd.)
9782724711615	<i>Le temple de Dendara X. Les chapelles osiriennes</i>	Sylvie Cauville, Oussama Bassiouni, Matjaž Kačun, Bernard Lenthéric
9782724711707	????? ?????????? ?????????? ??? ? ????????	Omar Jamal Mohamed Ali, Ali al-Sayyid Abdelatif
9782724711462	<i>La tombe et le Sab?l oubliés</i>	Georges Castel, Maha Meebed-Castel, Hamza Abdelaziz Badr
9782724710588	<i>Les inscriptions rupestres du Ouadi Hammamat I</i>	Vincent Morel
9782724711523	<i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 34</i>	Sylvie Marchand (éd.)
9782724711400	<i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i>	Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.)
9782724710922	<i>Athribis X</i>	Sandra Lippert

Le sultan al-Ašraf Ḥalīl et son vizir Liens personnels et pratiques du pouvoir dans le sultanat mamlouk

Si la société mamlouke apparaît comme une société segmentée, fortement hiérarchisée, elle n'est pas pour autant une société fracturée : les modèles sociaux, les activités culturelles, et même politiques et administratives, embrassaient virtuellement tous les groupes sociaux. Si les identités sociales étaient caractérisées par l'altérité, les pratiques sociales semblent, quant à elles, plutôt l'avoir été par l'inclusion et la collaboration¹. Dans son ouvrage, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, I.M. Lapidus, appelle à explorer non seulement l'action sociale mais également les concepts et les valeurs qui soutenaient l'organisation des relations sociales, les symboles de l'ordre social et les mentalités des individus² dans les sociétés médiévales musulmanes, et plus particulièrement dans la société mamlouke.

La société mamlouke se compose d'un élément turc (langue et culture) qui définit l'appartenance à l'élite militaire (sultans, émirs, mamlouks) et d'un élément non turc qui caractérise les populations autochtones et, parmi elles, ceux que l'on a l'habitude de désigner par le terme d'élites civiles ('*ulamā'*, administrateurs). L'historiographie mamlouke, se fondant sur la catégorisation sociale exposée dans les manuels de chancellerie de l'époque, répartit les élites civiles dans trois grands domaines d'activité : les fonctions dans l'administration civile, les fonctions légales et les fonctions en rapport avec l'enseignement et la religion³. Cette catégorisation renvoie, certes, à une réalité sociale décrite par les auteurs de l'époque mamlouke, pour autant, elle ne permet pas de prendre la pleine mesure de la nature

¹ J. Berkey, « Culture and Society during the Late Middle Ages », dans C.F. Petry (éd.), *The Cambridge History of Egypt, I. Islamic Egypt, 640-1517*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 377.

² I.M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1983, p. 3. Pour une mise au point sur les évolutions de l'historiographie mamlouke concernant la question sociale et pour une remise en perspective des travaux de I.M. Lapidus dans leur contexte épistémologique, Cf. W.W. Clifford, « Ubi Sumus? Mamluk

History and Social Theory », *Mamluk Studies Review* 1, 1997, p. 45-62.

³ Cf. W. Popper, *Egypt and Syria Under the Circassian Sultans*, Berkeley, 1955-1957, p. 81-110; C.F. Petry, *Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, Princeton, 1981, p. 312-325; B. Martel-Thoumian, « Les élites urbaines sous les Mamelouks circassiens : quelques éléments de réflexion », dans U. Vermeulen, J. Van Steenberghe (éd.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras, OLA* III, éd. Peeters, Louvain, 2001, p. 271-308.

des relations sociales qui s'établissent. Ni l'élite militaire accaparant l'essentiel du pouvoir politique et des ressources économiques ⁴, ni les élites civiles ne constituent des groupes sociaux homogènes.

Un réseau de patronage, relie les '*ulamā*', en tant que groupe, aux élites politico-militaires. À un niveau général, cette relation de groupe à groupe prend la forme d'un « contrat » qui fixerait les règles de l'échange : en échange de la protection contre les ennemis extérieurs (extérieurs à l'islam : Mongols et Croisés) et par le biais de l'octroi des revenus associés aux charges dans l'administration, la judicature et l'enseignement, les '*ulamā*' légitimaient le système politique mamlouk en s'assurant de l'obéissance de la population autochtone, faisant la médiation entre les besoins de celle-ci d'une part et ceux des gouvernants en matière de rentrées fiscales et fournissant à l'État un ensemble de services tangibles et intangibles.

Les institutions politiques et les structures administratives du sultanat mamlouk constituaient un cadre dans lequel s'établissaient les relations de pouvoir entre l'élite militaire et les élites civiles. Ce cadre institutionnel « qui affecte d'emblée chacune des relations qui s'établissent d'un certain nombre de caractéristiques, lesquelles contribuent à la définition de son contenu », doit être envisagé comme un cadre évolutif entretenant des rapports complexes avec le tissu des relations entre individus ⁵. La domination des sultans et des émirs mamlouks ne semble pas avoir découlé uniquement de l'emploi de la force ou de la contrainte, mais plutôt de ce que l'on peut appeler des « mécanismes ordinaires » de domination propres au patronage clientélaire comme la concession de charges et de faveurs, la protection, la récompense des services rendus, le mécénat. L'ensemble de ces « mécanismes ordinaires » étant orienté vers l'intégration et l'entente, le recours à la coercition et à la violence ne se produisait qu'en cas d'échec des mécanismes antérieurs ⁶. La mise en œuvre de réseaux de clientèle qui unissaient différents éléments de la population, et plus particulièrement les élites militaires aux élites civiles, donnait à certains groupes sociaux la cohésion et la force nécessaires pour se protéger et pour protéger ses intérêts politiques, économiques et culturels.

Pour N. Elias, « l'individu issu d'un réseau de relations humaines qui existaient avant lui s'inscrit dans un réseau de relations humaines qu'il contribue à forger ⁷ ». La forme et les propriétés des relations interpersonnelles organisent un éventail de comportements individuels possibles en société, en observant l'exercice du pouvoir et les acteurs sociaux dans leur contexte relationnel, il s'agit ici de considérer l'émergence et la consolidation du pouvoir dans la société mamlouke comme un processus complexe d'interactions et de négociations qui finissent par modeler à la fois l'autorité et les groupes sociaux, et leurs relations réciproques ⁸.

⁴ L'élite militaire mamlouke ne peut être considérée comme une classe sociale du fait de l'hétérogénéité des conditions des membres qui la composent : certains furent parmi les plus grands émirs ou même sultans et d'autres ne furent que de simples mamlouks. La disparité des fortunes est elle-même écrasante, entre ceux qui accumulèrent des richesses énormes et ceux qui vécurent dans le dénuement.

⁵ J.-P. Dedieu, Z. Moutoukias, « Approche de la théorie des réseaux sociaux », dans J.L. Castellano, J.-P. Dedieu (dir.), *Réseaux, famille et pouvoirs dans*

le monde ibérique à la fin de l'Ancien Régime, Cnrs Éditions, Paris, 1998, p. 17.

⁶ J.M. Imizcoz Beunza, « Communauté, réseau social, élites. L'armature sociale de l'Ancien Régime », dans J.L. Castellano, J.-P. Dedieu (dir.), *Réseaux, famille et pouvoirs dans le monde ibérique à la fin de l'Ancien Régime*, Cnrs Éditions, Paris, 1998, p. 58-59.

⁷ N. Elias, *La société des individus*, Paris, 1991, p. 71.

⁸ J.-P. Dedieu, Z. Moutoukias, *op. cit.*, p. 7.

LE LIEN SOCIAL DANS LES TEXTES : TERMES LINGUISTIQUES ET PRATIQUES SOCIALES

La manière dont les individus se servent des possibilités présentes dans leur tissu de relations dépend de la nature et de l'étendue des liens sociaux qui les relient. L'étude des textes de l'époque mamloque montre, par la richesse même du vocabulaire qui leur est consacré, l'importance et la complexité des liens dans cette société. La manière de les définir est en effet extrêmement diversifiée et il est fréquemment fait référence à l'une ou l'autre des multiples façons d'être le protecteur, l'ami, l'égal, ou au contraire l'obligé ou le solliciteur, etc. L'obtention d'un poste ou d'une faveur, l'intercession, la protection, la survie sociale et bien souvent physique, mettent en jeu des liens d'amitié, de subordination, de clientèle, de partenariat, mettant en évidence l'interdépendance des individus d'une part et des groupes sociaux d'autre part.

L'expression du prestige social

Le prestige social et la capacité d'action politique qui lui est attachée sont à la base des relations de clientèle qui se créent entre des individus de rangs inégaux. Le prestige social est un pouvoir d'attraction pour celui qui le détient. C'est également parce qu'un individu en est doté, que d'autres, moins prestigieux et moins influents, acceptent de se mettre à son service espérant ainsi en tirer quelques dividendes. Les termes et les expressions qui, dans les sources, servent à exprimer cette capacité des puissants à imposer le respect et l'admiration sont variés.

Le terme *makāna* signifie « autorité, compétence, crédit, importance, influence, pouvoir, prestige, poids (au sens figuré), fermeté, position ». Il indique l'influence, la dignité, mais aussi l'autorité découlant des rapports privilégiés d'un émir ou d'un civil avec le sultan. C'est également le terme qui est employé pour désigner la relation privilégiée qui voit le jour entre un émir et son secrétaire et, pour décrire l'ascension de ce dernier à son service, la position favorable qu'il en retire. On trouvera donc fréquemment des expressions comme « il était influent auprès du sultan » (*makīn 'inda al-sulṭān* ou *'indahū makāna 'inda l-sulṭān*), « il bénéficiait d'un rang élevé » (*kāna raḥīf al-manzila*), « très important » (*fi 'ulūw al-manzila*). Il découle de cette influence une attitude de respect de la part du sultan ou de l'émir que l'on retrouve dans des expressions comme : « le sultan se levait (à son entrée) et le faisait asseoir » (*kāna al-sulṭān yaqīmū lahu wa yuḡlisuhu*), ou encore « le sultan lui faisait confiance et le consultait en tout », « le sultan l'aimait et le respectait » (*aḥabbahu wa iḥtaramahu*), « il faisait partie de ceux qui lient et délient » (*min ahl al-ḥall wa l-'aqd*).

Pour désigner l'autorité des personnes influentes, on emploie les termes *waḡih*, *dā waḡāha*, *ḡāh 'arīd*, *lahu al-waḡāha al-tāmma*. Ce concept de *ḡāh* est particulièrement important pour comprendre le fonctionnement de la société mamloque⁹. Cette notion, qu'Ibn Ḥaldūn a introduite dans ses analyses de la société, est définie comme « la capacité (*al-qudra*) qui permet aux hommes d'exercer leur volonté

⁹ A. Cheddadi, « Le *ḡāh*, une notion méconnue. Le système de pouvoir en islam d'après Ibn Khaldūn », *Annales ESC* 3-4, 35^e année, 1980, p. 534-550; spécialement p. 535. D'après le *Lisān* (dictionnaire de la fin du

xiii^e siècle), le *ḡāh* désigne « la position, le rang tenu dans l'entourage du sultan ».

sur ceux qui leur sont soumis, en leur imposant des ordres et des interdictions, en les contraignant par la force et la répression¹⁰. » Pour A. Cheddadi, le *ḡāh* apparaît comme la condition sociale d'exercice de la contrainte laquelle est posée comme une nécessité de la vie en société et exprime une double fonction : une fonction de maintien de l'ordre social et une fonction économique de distribution du surplus. Réparti entre les hommes de façon hiérarchique, le *ḡāh* « est le plus élevé chez le monarque que nul ne surpasse en dignité et est à son degré le plus bas chez celui qui ne possède rien qui lui permette d'être utile ou nuisible à son prochain¹¹ ». Le terme sert donc à désigner des individus qui disposent de suffisamment d'influence et d'autorité, pour rendre service à ceux qui les sollicitent. Il est normal de considérer le *ḡāh* à la fois comme la source et l'expression du clientélisme des élites militaires et civiles. Les termes *makāna* et *ḡāh* sont donc fortement corrélés dans la mesure où la position sociale (*makāna*) se mesurait à l'aune de son influence (*ḡāh*).

Le mot *nāmūs*, dont l'un des sens est « honneur », est généralement employé pour désigner le pouvoir du sultan mais peut parfois servir à définir l'autorité d'un émir. Les termes *nāmūs* et *hurma* semblent souvent utilisés ensemble dans les sources. Le terme *hurma* vient de la racine *hrm* dont le sens à l'origine est l'interdiction avec une connotation de terreur et d'inviolabilité. Le terme *hurma* signifie aussi « révérence, vénération, sainteté ». Le mot est employé le plus souvent dans une formule signifiant qu'un individu bénéficiait d'un très grand respect (*'azīm al-hurma*). Par exemple, l'émir Sālim Sayf al-dīn al-Silāhdār (m. 732 H.), beau-frère de l'émir Sallār, possédait une importante dotation foncière en Égypte et bénéficiait à Damas d'un grand prestige (*kāna lahu fī Dimāšq hurma wāfirā*)¹². Ce terme n'est pas réservé aux émirs ou au sultan, on le trouve fréquemment employé dans des expressions comme « *lahu hurma 'inda al-dawla* » pour mentionner l'importance de l'influence d'un *ṣayḥ* sur les dignitaires de l'État ; c'est le cas du *ṣayḥ* 'Alī Abū l-Ḥasan al-Ḥarīrī (m. 745 H.) qui était honoré par la plupart des gens et jouissait d'un grand respect et d'une certaine influence auprès du pouvoir (*kāna ṣayḥan mašhūran 'ind al-nās mukarraman mu'azzaman, lahu hurma 'ind al-dawla wa waḡāha*)¹³.

Le mot *hayba* signifie « crainte révérencielle / respectueuse, respect, crainte, révérence, prestance, prestige », et constitue un attribut du pouvoir partagé tant par les chefs temporels (sultan, émirs) que spirituels (*ṣayḥ*)¹⁴. L'autorité se traduit souvent par le terme *ṣahāma*, « énergie, grandeur, magnanimité, perspicacité, virilité, sagacité ». Dans ce cas, la mention de l'autorité paraît ambivalente car elle fait, en partie, référence à des qualités physiques : la force et l'autorité d'un émir lui permettent d'assurer l'ordre et la sécurité, et mais, dans le même temps, cette force, par nature, peut se transformer en brutalité et en oppression.

L'expression « son autorité s'accrut » (*quwiyat ṣawkatuhu*) se retrouve fréquemment dans les sources. Le terme *ṣawka* qui est dérivé du mot *ṣawk* (« épine », « pointe » ou « piquant »), signifie « ardeur, bravoure, élan, force, puissance, valeur » et se dit plus particulièrement de la puissance

¹⁰ *Ibid.*, p. 536.

¹¹ *Ibid.*, p. 537.

¹² Cf. al-Ṣafādī, *A'yān al-'aṣr wa a'yān al-naṣr* II, notice n° 681, éd. par A. Abū Zayd, Dār al-fīkr, Beyrouth-Damas, 1997, p. 392 (désormais cité « A'yān »).

¹³ *Ibid.*, III, n° 1194, p. 466.

¹⁴ É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Ifeod, Damas, 1995, p. 140, note 222.

militaire physique. Pour M. Chapoutot, le terme n'est pas employé dans les sources avec une valeur négative. Il est souvent utilisé dans la phrase : « son autorité augmenta du fait du nombre élevé de ses dépendants parmi les mamlouks » (*quwiyat šawkatuhu bi kaṭrati atbā'ihī min al-Mamālīk* ou *quwiyat šawkatuhu bi iğtima'al-aşrafīyya 'alayhi*)¹⁵.

Liens et solidarités au sein de l'élite militaire

Au sein de l'élite militaire, différents types de liens contribuent à forger le factionnalisme politique. Les individus qui composent la maison mamlouke sont unis par une multitude de liens électifs, de liens du sang et de liens de clientèle qui assurent la cohésion du groupe. Ils forment une maison (*bayt*), dont la *nisba* (al-Manşūrī, al-Zāhirī, al-Nāşirī, par exemple) permet de reconnaître les mamlouks qui la composent. La maison d'un émir regroupe sa famille au sens large, c'est-à-dire à la fois sa famille biologique et l'ensemble du personnel, militaire et civil, qui est à son service. Elle réunit un certain nombre d'hommes et de femmes qui fort de leur nombre et de leur solidarité tentent de parvenir à la fortune et au pouvoir sultanien dans le sillage de leur maître¹⁶.

Lorsque le mamlouk a été capturé étant enfant, il perd sa famille de sang, et se voit contraint de se reconstituer une « famille » de substitution. Son premier « père » d'adoption est le marchand qui l'a acheté à sa famille et qui devient dès lors son premier père de substitution. Son nouvel acquéreur deviendra son deuxième « père », lors de son arrivée en Égypte ou en Syrie. On sait que la terminologie dans les textes de l'époque mamlouke les désigne différemment : le premier est l'*ustād*, et le second, le *maḥdūm*. Un troisième « père » peut survenir si le précédent vient à mourir et que sa maison est démantelée. Comme dans la relation entre parents et enfants naturels, les enfants adoptés doivent fidélité et reconnaissance au maître qui les a élevés en contrepartie de l'éducation reçue (*ḥaqq al-tarbiyya*)¹⁷.

Comme l'a souligné M. Chapoutot, des solidarités importantes unissent les compagnons d'esclavage. Dès l'acquisition par un marchand, les mamlouks embarqués ensemble deviennent des camarades, *ḥuṣḍāš*. Ces liens de camaraderie caractérisent généralement ceux qui appartiennent à une même maison, ont grandi ensemble et ont reçu ensemble leur éducation militaire et religieuse. Les mamlouks sultaniens et ceux des principaux émirs sont, par la suite, affranchis et élevés collectivement à l'émirat par promotion (*duf'a*). C'est le cas, par exemple, en 678 /1279, lorsque le sultan Qalāwūn confère le rang d'émir à quarante de ses mamlouks dont Kitbuḡā, Saṅḡar al-Şuḡā'ī, Lāḡin, Ṭurunṭāy et Baydarā, qui occuperont le devant de la scène politique pendant une vingtaine d'années sous son règne et sous les règnes de ses fils¹⁸.

Les liens de *ḥuṣḍāšīyya* peuvent couvrir des pratiques sociales étendues et variées : par exemple, l'émir Ṭurunṭāy al-Manşūrī, qui se trouvait particulièrement investi auprès de 'Alī b. Qalāwūn,

¹⁵ M. Chapoutot-Remadi, *Liens et relations au sein de l'élite militaire sous les premiers sultans bahrides (648-741/1250-1340)* II, thèse soutenue à l'université de Provence Aix-Marseille I, 1993, p. 360.

¹⁶ M. Chapoutot-Remadi, « Liens propres et identités séparées chez les Mamlouks bahrides », C. Décobert (dir.), *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Maisonneuve et Larose, Paris, p. 176.

¹⁷ *Ibid.*, p. 176-177.

¹⁸ Cf. al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk li-ma'rīfat duwal al-mulūk* 1/3, éd. par M.M. Ziyāda, Le Caire, 1939-1958, p. 671-672 (désormais cité « *Sulūk* »).

le fils aîné du sultan, fut chargé, en 681 /1282, par Qalāwūn d'infléchir son *hušdāš*, l'émir Kitbuğā al-Manşūrī afin que celui-ci consente à répudier son épouse dont 'Alī était tombé amoureux. Il obtint la répudiation et agit en qualité de fondé de pouvoir (*wakīl*) du prince héritier lors de la signature du contrat de mariage¹⁹. Les émirs Ṭurunṭāy et Kitbuğā avaient conclu des alliances matrimoniales, dans lesquelles leurs fils avaient épousé leurs filles. Quelques années plus tard, lorsque Kitbuğā devint sultan en 694 /1295, il fit transporter le corps de Ṭurunṭāy, de la *zāwiya* du *šayh* Abī l-Su'ūd b. Abī l-'Ašā'ir au Qarāfa, jusque dans la madrasa qu'il avait fait bâtir au Caire²⁰. On retrouve également ce lien de fraternité qui unit les deux émirs sur le plan de la gestion de leurs intérêts économiques puisque l'émir Lū'lū' al-Mas'ūdī était en charge de la gestion des affaires commerciales et foncières et des revenus des deux émirs en Syrie en qualité de *nā'ib*²¹.

Il faut ajouter à ces liens de « camaraderie », des liens de fraternité (*uḥuwwa*): au sein d'une même maison, certains, pour mieux survivre, concluaient un pacte de fraternité leur permettant de se prémunir contre la violence et la précarité de la vie quotidienne. Pour M. Chapoutot, le terme *uḥuwwa* n'est pas synonyme de *hušdāš*, mais fait référence à des liens particuliers de fraternité très courants dans les sociétés turques pour renforcer la position des hommes dans la société. Les sources parlent clairement de fraternité pour qualifier les liens que certains émirs avaient avec l'un de leur camarade (*hušdāš*). Ainsi, les émirs al-Ḥāğğ Āruqṭāy et Aytamiš al-Nāşiri étaient unis par un lien d'*uḥuwwa*. Comme le souligne al-Şafadī, ils furent tous les deux promus dans le corps des *ğāmdār* par le sultan al-Nāşir Muḥammad, ayant le dialecte turc du Qibğāq comme langue maternelle, ils « étaient tous les deux consultés en ce qui concerne la *Yāsa* qui existaient chez les Turcs » (*kānā yurğā'u ilayhumā fi l-yāsa allatī hiyya bayn al-atrāk*)²². Il est difficile d'approcher la nature exacte de ce lien, on peut toutefois constater que le chroniqueur al-Yūsufi emploie le mot *uḥuwwa* pour désigner les liens qui existaient entre les deux émirs alors qu'il parle simplement d'une grande amitié, d'une amitié certaine et ferme (*şuḥba akīda*), pour définir ses propres liens avec ce même émir Aytamiš al-Nāşiri²³. Selon Ibn Ḥağar al-'Asqalāni, l'émir Mankalī Buğā al-Nāşiri (m. 731/1330) appartenait à l'*uḥuwwa* de l'émir Argūn al-Nā'ib²⁴.

L'*uḥuwwa* existait-elle entre civils ? Un court obituaire de la chronique d'al-Maqrīzī peut le laisser supposer. Mort en 742/1341, Wālī al-dawla Abū l-Farağ b. al-Ḥaṭir, avait épousé la fille d'al-Našū, alors qu'il était encore chrétien. Lorsqu'al-Našū fut nommé *nāzir al-ḥāşş* par le sultan al-Nāşir Muḥammad, l'importance de Wali al-dawla augmenta et il « fit son chemin au sein de l'*uḥuwwa* d'al-Našū » (*taqaddama 'alā uḥuwwa al-Našū*), entrant au service de nombreux émirs²⁵.

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 709-710.

²⁰ Ibn al-Dawādārī, *Kanz al-durar wa ḡāmi' al-ğura* VIII, *Al-durrat al-zakiyya fi aḥbār al-dawlat al-turkiyya*, éd. par U. Haarmann, Le Caire, 1971, p. 304. Sur la madrasa de l'émir Ṭurunṭāy al-Manşūrī, cf. Al-Maqrīzī, *Al-mawā'iz al-i'tibār fi ḡikr al-ḥiṭaṭ wa l-āṭār* IV/2, éd. A. Fū'ād Sayyid, Londres, 2003, p. 548 (désormais cité « *Ḥiṭaṭ*, éd. A.F. Sayyid »)

²¹ Ibn al-Şuqā'ī, *Tālī kitāb waḡayāt al-a'yān*, J. Sublet (éd. et trad. fr.), Ifead, Damas, 1974, p. 146 (texte arabe p. 121).

²² Cf. al-Şafadī, *A'yān* I, notice n° 238, p. 477 ; *ibid.*, *Al-Wāfi bi-l-waḡayāt* IV, notice n° 3792, M.Y. Najm (éd.), Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1971, p. 391-392 (désormais cité « *Wāfi* »).

²³ Al-Yūsufi, *Nuzhat al-nāzir fi sirat al-malik al-Nāşir*, par A. Ḥuṭayṭ (éd.), 'Ālam al-kutub, Beyrouth, 1986, p. 329.

²⁴ Ibn Ḥağar al-'Asqalāni, *Al-durar al-kāmina fi a'yān al-mi'at al-tāmina* IV, n° 4976, 'A. Muḥammad 'Alī (éd.), Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1997, p. 224.

²⁵ Al-Maqrīzī, *Sulūk* II/3, p. 616.

Selon F. Taeschner, le terme « *aḥī* » désigne les chefs d'associations organisées en corporations en Anatolie au cours des XIII^e et XIV^e siècles adoptant des idéaux de *futuwwa*²⁶. Si la *ḥuṣḍāšīyya* caractérisait ordinairement les liens qui existaient entre les mamlouks d'une même maison, tous les mamlouks n'étaient pas liés entre eux par une *uḥuwwa*. Il semble y avoir dans les textes, un rapprochement entre *uḥuwwa* et *ṣuḥba* (amitié, compagnonnage). Une « amitié fraternelle » (*uḥuwwa*) pouvaient unir deux émirs au point qu'ils se désignent réciproquement comme tuteur de leurs enfants respectifs²⁷. L'un des exemples les plus édifiants de cette « amitié fraternelle » est celle qui unissait les émirs Sallār al-Tatarī et Saṅṅar al-Ġāwulī qui se firent construire deux mausolées côte à côte sur la colline du Kabš, non loin de la mosquée Ibn Ṭūlūn. Lorsque l'émir Sallār mourut en 710 /1310, le sultan confia à Saṅṅar al-Ġāwulī le soin de le faire enterrer sachant l'amitié qui les unissait²⁸. Saṅṅar al-Ġāwulī continua à veiller aux intérêts de la descendance de son ami. La notion d'*uḥuwwa* semble donc évoquer « quelque chose de particulier qui dépasse la simple amitié et/ou la camaraderie²⁹ ».

Les usages politiques de l'affection

Comme le fait remarquer M. Chamberlain, il est frappant de constater la façon dont des liens qui étaient utiles socialement et politiquement à un individu pouvaient être définis selon un vocabulaire relevant du registre de l'amour et des sentiments par des termes tels *ḥubb* / *maḥabba*, *mawadda* / *tawaddud*. Selon lui, « the significance of all these terms differs from sentimental love in the modern sense and includes associations of “friendly feelings”, and “esteem”³⁰ ». Ces termes étaient étroitement associés à l'amitié (*ṣadāqa*, *ṣuḥba*) et semblent avoir eu des usages et des significations similaires à l'*amicitia* de l'Occident latin. Les hommes puissants, émirs et sultans, étalaient publiquement leur « amour » pour les autres par l'octroi de présents, de charges (*manṣab*) et d'honneurs. La formule récurrente dans les sources pour caractériser l'attitude d'un homme puissant envers un de ses clients est « *il l'aima et l'honora* » (*aḥabbahu wa akramahu*). À l'inverse pour manifester son attachement à une personne de haut rang, on pourra trouver la formulation suivante : « Tout le monde se réunit autour de lui, l'entoura de protestations d'attachement et le combla de témoignages de considération » (*in'ama al-nās ilayhi wa tawaddadū wa bālaḡū fī ikrāmihī*)³¹.

Au sein des élites politiques, le *ḥubb* était le fondement des loyautés. Sultans, gouverneurs et émirs non seulement commandaient leurs secrétaires, leurs émirs, ainsi que les membres des élites civiles qu'ils fréquentaient, mais, de surcroît, ils les aimaient, comme ils aimaient les domestiques de leur

²⁶ Cf. F. Taeschner, « *Aḥī* », *EP* I, p. 331-333; C. Cahen, F. Taeschner, « *Futuwwa* », *EP* II, p. 983-991. Le mot « *aḥī* » ne viendrait pas de l'arabe (*aḥī* en arabe signifiant « mon frère »), comme Ibn Baṭṭūṭa l'affirmait au XIV^e siècle, mais serait une déformation du mot turc « *aqī* » et signifierait « le généreux ». Il y eut également interpénétration entre les mouvements de *futuwwa* et les mouvements mystiques. Les sources ne permettent toutefois pas d'affirmer sans ambiguïté qu'il y a un rapport entre la *futuwwa* et les *aḥī*. Cf. Ibn Baṭṭūṭa, *Kitāb al-riḥla* II, C. Defremery et B.R. Sanguinetti (éd. et trad. fr.), éd. Anthropos, Paris, 1854, 1969, p. 260. Sur l'introduction de la *futuwwa* dans le sultanat mamlouk, cf. Ibn Abī l-Faḍā'il, *Kitāb al-nahḡ al-sadīd wa-l-durr al-farīd ba'd Tārīḡ*

Ibn 'Amīd II, É. Blochet (éd. et trad.) dans *PatrOr* XII/ 3, 1919, p. 426; Al-Maqrīzī, *Sulūk* I/2, p. 459. Avant son départ pour Damas, en 659 / 1260, le calife abbasside al-Mustansir II, revêtit le sultan de « l'habit de la *futuwwa* » (*libās al-futuwwa*).

²⁷ Al-Maqrīzī, *Sulūk* II/1, p. 25.

²⁸ Cf. al-Şafadī, *A'yān* II, notice n° 759, p. 491.

²⁹ M. Chapoutot-Remadi, *op. cit.*, p. 489.

³⁰ M. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 114.

³¹ Al-Maqrīzī, *Sulūk* I/3, p. 760.

maison. M. Chamberlain souligne qu'en contrepartie de cette affection, « they pretended not to expect automatic obedience to their sovereign wills so much as voluntary service (*hidma*), itself presented as animated by love ³² ». Étant donné la formation et la reformation constante des factions d'émirs autour des grandes maisons et des sultans, le *ḥubb* semble avoir été plus volontiers, dans ce contexte, un instrument politique qu'une émotion.

Le *ḥubb* pouvait être dangereux lorsque les relations politiques prenaient la tournure de relations sexuelles, et inversement. Lorsque le sultan al-Nāṣir Muḥammad se prit d'une passion pour le fils d'un de ses émirs, il lui attribua le rang de commandant de mille, et ce « grand amour » (*maḥabba ḡāliya*) fut durement ressenti par les émirs. Du point de vue des élites sociales et politiques établies, le *ḥubb* venait court-circuiter le système des loyautés, plus habituelles ³³. Lorsque le partisan d'un émir ou d'un sultan devenait le disciple spirituel d'un *ṣayḥ*, l'amour qu'il lui vouait pouvait avoir également des conséquences politiques dangereuses. Du fait à la fois de son utilité et du risque qu'il représentait, les élites essayaient de mobiliser le *ḥubb* à leurs propres fins et de contrôler ses effets lorsqu'il était utilisé par d'autres.

L'acquisition de relations d'intimité était également nécessaire aux élites civiles dans la mise en place de stratégies de survie sociale. Les notables (*a'yān*) présentaient leurs loyautés utiles comme l'expression du *ḥubb*, et les exprimaient dans un langage similaire qu'ils puisaient dans les pratiques de la maison patriarcale. Comme les émirs, les *ṣayḥ*-s fondaient leur loyauté à travers le *ḥubb*. Les *ṣayḥ*-s servaient les émirs et les sultans car ils les « aimaient », tout comme les émirs et les sultans aimaient la science (*'ilm*) et les *'ulamā'*. Selon M. Chamberlain, les émirs et les notables (*a'yān*) concevaient le *ḥubb* d'une façon similaire et s'en servaient pour élaborer des réseaux sociaux en mouvement constant ³⁴.

Accompagner, servir, fréquenter

La relation de clientèle comporte un lien personnel, un engagement de fidélité et d'aide, et repose de fait sur un échange de services. Les émirs comme les élites civiles exprimaient leurs liens de loyauté, de dépendance et leurs obligations réciproques comme un service volontaire ou *hidma*. Si les devoirs de *hidma* n'étaient pas définis dans un sens légal et contractuel, ils l'étaient au travers des cérémonies d'hommage qui leur étaient associées. La *hidma* se réfère en premier lieu aux liens domestiques de la « maison » (*bayt*). La plupart des liens de subordination ou de dépendance étaient considérés comme relevant de la *hidma*. Le dépendant ou le partisan d'un émir, civil ou militaire, était considéré comme son serviteur (*ḥādīm*). Pour les secrétaires et les administrateurs, l'émir ou le sultan, au service duquel ils se placent, est appelé le maître (*maḥdūm*). Pour les sources, un administrateur entre au service (*daḥala l-ḥidma*), se met/se place au service (*ittaṣala bi-ḥidmati*), s'attache au service (*ta'allaqa bi-ḥidmati*)

³² M. Chamberlain., *op. cit.*, p. 114

³³ Pour des exemples des changements intervenus dans le système de promotion à l'émirat sous le règne d'al-Nāṣir Muḥammad, cf. A. Levanoni, *A Turning Point in Mamluk History. The Third Reign of al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn, 1310-1341*, éd. Brill, Leyde - New York - Cologne, 1995, p. 34-52.

³⁴ *Ibid.*, p. 116. Pour M. Chamberlain, « *Amirs and A'yān Conceived of Love in a Similar Manner, and Made Use of it to Form their Ever-Shifting Social Networks* ».

d'un émir ou d'un sultan tout comme un émir entre au service d'un autre émir plus puissant. Il entre alors en faveur auprès de lui (*ḥaẓiya 'indahū*) et peut parfois profiter avec une certaine exagération de sa situation de privilégié qu'il tient auprès de son protecteur (*bālaġa fī ḥidmati*).

De façon plus générale, le terme *ḥidma* désignait la cour du sultan. Les émirs, les mamlouks et toutes les personnes qui recevaient des rémunérations du sultan étaient considérés comme étant à son service. La *ḥidma* joue un rôle structurant dans l'organisation de l'armée puisque c'est à partir des solidarités qui modelaient l'unité d'une maison militaire autour d'un émir que les régiments étaient mobilisés pour composer l'armée qui partait en campagne. Sultans et émirs, eux-mêmes bénéficiaires du service des autres, aimaient représenter les relations qu'ils entretenaient avec certains '*ulamā*' ou certains chefs spirituels comme des relations de service. Par l'intermédiaire de renversements symboliques de ce genre, l'élite militaire maintenait à la fois la fiction de la souveraineté de la religion et la réalité de leur dépendance idéologique envers les '*ulamā*'.

L'amitié (*ṣadaqa, ṣuḥba*) suppose à la fois confiance, réciprocité, et échange de services. En tant que sentiment, l'amitié peut s'exprimer autant entre des individus égaux socialement qu'entre des inégaux, transcendant l'appartenance à un groupe social. En tant que terme servant à désigner un lien social muni de caractères spécifiques, on peut réserver le mot aux relations entre individus de rang équivalent et parler autrement de « clientèle ». L'amitié serait ainsi une alliance entre égaux tandis que la clientèle relèverait plutôt d'une alliance dans le cadre d'un rapport de domination. L'amitié politique envisagée dans un sens utilitaire s'observe entre personnes qui exercent des fonctions et échangent des services sur cette base.

Les termes *ṣadaqa* (amitié) et *ṣadiq* (ami) sont peu employés, mais ne sont toutefois pas absents des textes. Ainsi, selon al-Şafadī, l'émir Sallār al-Tatarī était l'ami (*ṣadiq*) du sultan al-Manşūr Lāġin (696-698 /1297-1299) et de son *nā'ib al-şaltana*, l'émir Mankūtīmur al-Ḥusāmī³⁵. Pour al-Maqrīzī, l'émir Sallār al-Tatarī était également « l'ami (*ṣadiq*) de l'émir Saṅġar al-Ġāwulī et lui témoignait depuis longtemps un attachement profond » (*kāna Sallār ṣadiqan li-l-Ġāwulī ṣadīd al-maḥabba lahu min qadīm*)³⁶. En revanche, l'émir Sallār et le vizir Ibn al-Ḥalīlī entretenaient une amitié sincère (*ṣuḥba akīda*) depuis l'époque où tous deux étaient employés au service d'al-Şālīḥ 'Alī b. Qalāwūn : le premier comme *amīr maġlis*³⁷ et le second comme inspecteur (*nāẓir*) du *dīwān* du prince. Lorsqu'en 696 /1297, le sultan Lāġin monta sur le trône, c'est à cette amitié de longue date que le vizir fit appel pour atténuer une disgrâce qui semblait inévitable, du fait de son implication auprès du sultan déchu³⁸.

Le terme *ṣadiq* peut également se retrouver employé pour désigner l'amitié d'un civil et d'un émir. Ainsi, al-Tāġ b. Sa'īd al-dawla, copte converti et homme de confiance de l'émir Baybars al-Ġāşnikīr, était, selon al-Maqrīzī, l'ami (*ṣadiq*) de l'émir Ibn al-Şayḥī qu'il avait contribué à faire nommer comme vizir d'Égypte (*kāna al-Tāġ ṣadiqan li-Ibn al-Şayḥī, wa huwa allaḍī qaddamahu ilā l-wizāra*)³⁹.

³⁵ Cf. al-Şafadī, *A'yān* II, n° 759, p. 489.

³⁶ Cf. al-Maqrīzī, *Sulūk* II/1, p. 24.

³⁷ L'*amīr maġlis* est l'introducteur des audiences auprès du sultan ou maître des cérémonies. Il était également chargé, de la surveillance des médecins et oculistes. Au début de la période mamloque, il ne bénéficie pas d'un

rang très élevé dans la hiérarchie, mais, au xv^e siècle, il deviendra le troisième personnage de l'État.

³⁸ Cf. Al-'Aynī, *'Iqd al-ġumān fī tāriḥ ahl al-zamān* III, M.M. Amīn (éd.), Le Caire, p. 358-359.

³⁹ Cf. al-Maqrīzī, *Sulūk* II/1, p. 23.

Au-delà de la relation de personne à personne, elle permettait notamment la mise en œuvre de différentes formes de médiation. Les rapports d'amitié apparaissent donc comme un élément-clef des réseaux sociaux des élites politiques, engageant à la fois civils et militaires. Le nombre et la qualité des amis donnaient du « crédit » et constituaient un « capital relationnel » que son détenteur pouvait mettre au service d'un « plus grand » que lui ou pouvait éventuellement solliciter en cas de disgrâce. En cas de nécessité, l'amitié se traduisait, de ce fait, en pouvoir de mobilisation des amis et amis de ceux-ci ⁴⁰.

Les références à la *ṣuḥba* sont, quant à elles, plus fréquentes. On traduit généralement le terme par « compagnonnage » ou par le biais d'une phrase verbale par « il commença à accompagner quelqu'un » (*šara'a yashabu li*) ou « il se joignit à quelqu'un », « il s'attacha à la compagnie de » (*ta'allaqa 'alā ṣuḥba*) ⁴¹. Ces significations et usages sont plus compliqués qu'un simple compagnonnage, et recouvrent des sens qui vont de l'affiliation à un groupe à la subordination à un individu de pouvoir. Parmi les élites civiles et les émirs, la *ṣuḥba* était à la base de la formation de groupes temporaires qui constituaient le réseau social. L'affiliation à une faction politique était considérée comme un lien de *ṣuḥba*, et ce terme était lui-même le plus commun pour désigner la faction. L'élite politico-militaire présentait ses liens sociaux comme l'alliance de la *ṣuḥba* et de la *ḥidma*, l'alliance de l'amitié et du service.

La *ṣuḥba* était donc l'une des pratiques par lesquelles les individus faisaient l'acquisition de loyautés qui leur étaient socialement et politiquement utiles, et était considérée comme un devoir impliquant notamment des obligations d'hospitalité. Elle se réfère à une variété de loyautés, incluant les liens entre un civil et un émir, les liens au sein de l'élite civile ou au sein de l'élite militaire, les liens entre les hommes adultes et les hommes plus jeunes, ainsi que les liens entre *šayḥ* et disciples. Bien que l'on puisse traduire *ṣuḥba* par « amitié, compagnonnage, affiliation », ce terme impliquait concrètement la fréquentation physique, à différent degré d'intimité, d'une personne par une autre. Cette fréquentation se retrouve exprimée par le verbe *lazima bi* ou *lāzama (mulāzama)* qui signifie « s'attacher au pas de, accompagner partout / toujours, poursuivre quelqu'un », et fait référence à une proximité physique continue d'un partisan ou d'un client auprès d'un émir, d'un sultan ou d'un *šayḥ*, en impliquant souvent les notions de promotion sociale et de protection. À un degré moindre, le verbe *taraddada*, qui signifie « fréquenter quelqu'un souvent », servait à définir une pratique sociale dont la visite (*ziyāra*) était le centre et qui se caractérisait par un contact régulier, mais pas constant. Fréquenter la porte de quelqu'un (*lāzama bāb fulān*) était habituellement la façon dont ceux qui avaient peu de pouvoir ou de prestige approchaient ceux qui en avaient, affirmant publiquement leur dépendance vis-à-vis d'eux.

⁴⁰ J.M. Imizcoz Beunza, *op. cit.*, p. 53-54.

⁴¹ Pour l'exemple d'un cadî qui « s'attache à la compagnie » de l'émir Sangār al-Ġāwulî, cf. al-Şafadî, *A'yān* III, n° 1117, p. 281.

Clientélisme et amitié politique

La maison de l'émir fonctionne comme une réserve dans laquelle il puise des hommes et des femmes qu'il offre ou qu'il marie aux proches de manière à augmenter son pouvoir, le *ḡāh* de sa maison. La maison compte en plus des nombreux serviteurs, tels les eunuques (*huddām* ou *ṭawāṣī*), les esclaves domestiques (*'abīd* et *ḡawārī*), une foule de clients, de fonctionnaires chrétiens et musulmans, ayant en charge la gestion de la fortune de l'émir et plus particulièrement des revenus tirés de sa dotation foncière (*iqṭā'*). Ces dépendants et obligés constituaient une véritable petite cour qui le suivait intimement dans sa « chance » (*sa'āda*) comme dans ses revers. Bénéficiant de sa générosité, ils étaient, comme lui, spoliés, torturés, emprisonnés, voir même, exécutés en cas de disgrâce.

À la différence de l'amitié, le lien de clientèle établit entre les personnes une relation inégale, et peut donc voir le jour entre des personnes n'appartenant pas au même milieu social. C'est ainsi qu'on le retrouve fréquemment pour exprimer les relations entre les émirs et les élites civiles. Les relations entre patrons et clients peuvent se définir comme des relations personnelles, réciproques, de dépendance. Par extension, le terme de « clientèle » est utilisé de façon large, et parfois impropre, pour désigner l'ensemble des individus qu'un personnage puissant parvient à mobiliser dans une situation donnée. Les « clients » proprement dits sont alors rejoints par les parents, les amis et toutes sortes de personnes unies par d'autres liens, tels ceux de domesticité.

Les termes servant à désigner les dépendants et les clients sont variés : *tābi'* pl. *atbā'* (partisan, homme de paille, subalterne, disciple), *alzām* (compagnons inséparables), *ashāb* (amis, camarades, compagnons), *muḍāfūn* (ceux qui se joignent, qui s'ajoutent), *aḥbāb* (amis, proches, parents), *ta'allūq* (sous-ordres, dépendants, ceux qui sont attachés à quelqu'un), *isbāb* (clients, ceux qui sont liés, attachés, le terme vient de *sabab* pl. *asbāb* qui signifie lien, attache, lien de parenté), *aqārib* (proches, famille ; *al-aqārib*, les siens). L'ensemble forme ce que l'on désigne par le terme *al-ḥawāṣṣ*, c'est-à-dire « le privé » ou « particulier » d'une personne, et par extension, les choses ou les individus affectés à l'usage exclusif du sultan, de l'émir et de manière plus générale du maître.

Les rapports de clientélisme sont définis par plusieurs expressions insistant sur la sociabilité de l'individu qui est au centre du réseau de relations. Ainsi, ce qui est mis en avant c'est le rapport de confiance réciproque qui s'établit entre patron et clients. Les expressions utilisées sont : « il prenait soin des gens et leur rendait service » (*kāna yatalaṭṭaf bi-l-nās wa yaqḍī ḥawā' iḡihim*), « il faisait preuve d'une grande solidarité à l'égard de ceux qui s'attachaient à lui » (*kāna kaṭīr al-ʿaṣabiyya liman ya'nī bihi*), « il ne décevait jamais ceux qui se fiaient à lui » (*lā yaqīb man qasadahu*) et par conséquent, « il était très aimé » (*kāna maḥbūb ilā l-nās*), « il était un ami parmi ses amis » (*kāna ṣāḥib aṣḥābihi*) et « il était proche des gens » (*qarīb min al-nās*).

La clientèle fonctionne donc comme une relation hiérarchique qui implique un échange inégal de services et de prestations. Le « patron » assiste et protège le « client » de diverses façons : en lui offrant grâces et faveurs, en lui octroyant des charges officielles, en favorisant ses enfants et ses parents, en l'introduisant dans de nouveaux cercles sociaux, en l'aidant dans d'éventuels litiges juridiques, ou par tout autre service.

En contrepartie, le client doit au patron une loyauté qui s'exprime à des degrés divers dans le service qu'il propose. Pour gérer, contrôler et percevoir les revenus issus de ses dotations foncières, l'émir se

devait d'employer des administrateurs, que l'on désigne par le terme générique de « *mubāširūn* », et qui constituaient son bureau (*dīwān*), à l'image de l'administration sultaniennne également constituée en différents bureaux (*dawāwīn*)⁴². Le personnel administratif employé dans le *dīwān al-amīr* se composait de *wakīl* (collecteurs de taxes); de *šādd* ou *mušidd*, souvent des militaires qui avaient la charge d'inspecter et de collecter les taxes impayées, d'administrer les cultures et de punir les criminels; de *ḥawli al-baḥr*, qui administraient le système d'irrigation sur l'*iqṭā'*. Les sources de la période mamlouke mentionnent d'autres employés du *dīwān al-amīr* tels le délégué (*nā'ib*), le directeur (*šāḥib*) ou l'inspecteur (*nāzir*), l'intendant (*ustādār*), l'administrateur du grenier (*šādd al-šūna*), le secrétaire (*kātib*), le notaire public (*šāhid*) et le comptable (*mustawfī*). Ces administrateurs étaient chargés de collecter les revenus de l'*iqṭā'* auprès des paysans, ils étaient responsables du prêt des semences (*taqwīn*) à ces mêmes paysans, du maintien en état du système d'irrigation dans le district. Parmi les *mubāširūn*, la principale responsabilité de l'administration de l'*iqṭā'* était conféré à l'agent du *muqṭā'* (*wakīl* ou *nā'ib*) comme cela était l'usage à l'époque ayyoubide. Certaines de ces fonctions sont des charges plus spécifiquement dévolues à des militaires (*nā'ib*, *šādd*, *ustādār*, *dawādār*), d'autres fonctions relèvent de l'administration financière et de l'art du secrétaire (*šāḥib*, *nāzir*, *mustawfī*, *kātib*) et sont de la compétence des élites civiles.

Lorsqu'en 692 /1293, le sultan al-Ašraf Ḥalīl décida d'une expédition en Haute Égypte, son vizir Ibn al-Sal'ūs y fut au préalable envoyé pour la préparer. Il constata que le *dīwān* de l'émir Baydarā al-Manšūrī, qui était alors *nā'ib al-saltāna* d'Égypte, percevait des revenus (*ḡihāt*) de ses dotations foncières, de ses commodités (*muštarawāt*), de ses propriétés (*amlāk*) et de ses droits de protection (*ḥimāya*), qui dépassaient ceux du sultan. Il trouva également que les greniers de Baydarā al-Manšūrī étaient pleins alors que ceux du sultan étaient vides. L'émir possédait des quantités énormes d'approvisionnements, d'argent et de céréales, tandis que les entrepôts (*šūna*) du sultan étaient vides. Le vizir s'aperçut également que les clients (*isbāb*) et les sous-ordres (*ta'alluqāt*) de cet émir quadrillaient la Haute Égypte « comme un réseau et qu'ils pullulaient de tous côtés⁴³... ». De plus, Baydarā al-Manšūrī avait à ses ordres des indicateurs (*'uyūn*) et une troupe de mamlouks personnels qui surveillaient en permanence l'entourage du sultan et « lui faisaient savoir tout ce qui avait été dit sur son compte, ce que le vizir avait raconté au sultan sur ses faits et gestes, ce que le sultan avait répondu, et cela minute par minute⁴⁴ ». Le sultan décida de reprendre une partie des droits affectés à Baydarā al-Manšūrī, et de les réunir à son domaine particulier (*ḥāṣṣ*).

L'année suivante, en 693 /1294, le vizir se rendit à Alexandrie pour préparer les approvisionnements, chercher des étoffes et toutes les fournitures qui étaient nécessaires au service de l'armée, ainsi que pour percevoir les sommes dont le sultan avait besoin pour payer la solde de ses troupes (*iṭlaqāt*), il informa le sultan qu'il n'avait trouvé dans le port ni argent, ni étoffe, mais uniquement des marchandises

⁴² Sur la place des secrétaires coptes dans l'administration des bureaux des émirs et dans l'administration sultaniennne, cf. D.S. Richards, « The Coptic Bureaucracy Under the Mamluks », dans *Colloque international sur l'histoire du Caire* (27 mars-5 avril 1969), p. 373-381.

⁴³ Ibn Abī-l-Faḍā'il, *op. cit.*, XIV/3, 1920, p. 562-563. Je cite ici volontairement la traduction de É. Blochet pour son utilisation du mot « réseau, » bien

que le texte original n'utilise pas ce terme: « *wa waḡada isbābuhu wa ta'alluqātuhi qadd šamalāt al-bilād wa kaṭurat bi-kulli makān* » (« Il constata que ses clients et ses dépendants tenaient déjà le pays et se multipliaient en tout lieu. »

⁴⁴ *Id.*

de peu de valeur. La raison de cette pénurie était que les délégués (*nuwwāb*) de Baydarā al-Manşūrī avaient accaparé toutes les marchandises (*matāğir*) et les objets de première nécessité (*musta‘malāt*) et que, de plus, ils avaient fait main basse sur le numéraire (*ğihāt*) et contrôlaient les fabriques ⁴⁵.

La disgrâce de l’émir protecteur entraîne une reconfiguration des relations qui contraint les clients et les dépendants à puiser dans leur capital relationnel les ressources nécessaires à leur survie sociale. Le démantèlement du *dīwān* de l’émir Ṭurunṭāy al-Manşūrī nous fournit un exemple intéressant des moyens mis en œuvre par la clientèle d’un grand émir pour s’adapter aux changements liés au pouvoir. En 689 /1290, immédiatement après sa prise de pouvoir, al-Aşraf Ḥalil ordonna l’arrestation de l’émir Ṭurunṭāy al-Manşūrī et son exécution ⁴⁶. Par la même occasion, son *hūsdaş* Kitbuğā al-Manşūrī est emprisonné. À Damas, comme au Caire, la fortune de l’émir Ṭurunṭāy al-Manşūrī est saisie et son bureau est démantelé ; ses biens comme ses mamlouks sont redistribués entre le sultan et les émirs qui lui sont fidèles. En ce qui concerne les principaux administrateurs attachés à son service, les trajectoires choisies sont diverses, mais ont pour point commun la récupération par l’un ou l’autre des ennemis de leur ancien protecteur. Ainsi, Aḥmad Ibn Bint al-A‘azz ⁴⁷ qui, en 686 /1287, fuyant les persécutions perpétrées en Égypte par l’émir Saḅar al-Şuğā‘ī, avait été engagé à Damas comme *nāzir* du *dīwān* de l’émir Ṭurunṭāy al-Manşūrī ⁴⁸, parvint à adoucir son ancien persécuteur et à se faire engager à grand renfort de présents comme *nāzir* de son *dīwān* à Damas. L’émir Lū‘lū’ al-Mas‘ūdī, qui était le *nā‘ib* de l’émir Ṭurunṭāy al-Manşūrī, fut appelé au Caire par le vizir Ibn al-Sal‘ūs qui le nomma inspecteur des bureaux (*şādd al-dawāwīn*).

Émirs et élites civils disposent de ressources inégales, tant en moyens d’action, qu’en richesse ou en influence, mais ce qui caractérise la relation de clientèle qui les unit, c’est qu’elle est utile à tous les deux, dans la mesure où chacun a besoin de l’autre. On peut, dès lors, parler d’interdépendance. Les émirs les plus puissants s’appliquent à bâtir la clientèle la plus large et la plus influente possible utilisant pour cela leur pouvoir économique, le prestige, l’octroi de charges, leurs relations dans différents milieux sociaux, leurs ressources propres ou celles qu’ils contrôlent de quelque façon dans le cadre de la fonction qu’ils occupent au sein de l’État.

Investi dans une relation de clientèle, le dépendant ne peut parfois pas se dérober à la confiance que son protecteur place en lui et au service que celle-ci implique. Par exemple, Aḥmad al-Aḍra‘ī ⁴⁹, un des secrétaires de l’émir Lū‘lū’ al-Mas‘ūdī, entra, par son intermédiaire au service, de l’émir Kitbuğā al-Manşūrī en qualité de *wakil* ⁵⁰ avec pour charge d’administrer les affaires et l’approvisionnement de l’émir, et notamment de gérer ses achats et ses contrats de garantie (*ḍamanāt*) en Syrie ⁵¹. Lorsque Kitbuğā fut nommé *nā‘ib al-saltāna* d’Égypte, après la déposition du sultan al-Aşraf Ḥalil,

⁴⁵ *Ibid.*, p. 567.

⁴⁶ Outre le danger politique que représentait l’émir Ṭurunṭāy al-Manşūrī pour al-Aşraf Ḥalil, la haine tenace qu’il lui vouait, remontait au règne de Qalāwūn. En effet, l’émir s’attachait à rabaisser al-Aşraf Ḥalil, à humilier ses *nā‘ib*-s et ceux qui lui étaient attachés, et à lui préférer, en toute circonstance, son frère al-Şālīḥ ‘Alī.

⁴⁷ Cf. al-Şafadī, *A‘yān I*, notice n° 135, p. 279-280 ; Ibn al-Şuqā‘ī, *op. cit.*, notice n° 194, p. 150.

⁴⁸ Son frère, ‘Abd al-Raḥmān Ibn Bint al-A‘azz, qui était *qāḍī l-quḍāt şāğ‘ī* d’Égypte et vizir, semble avoir joué un rôle positif dans son embauche.

⁴⁹ Il s’agit d’Aḥmad b. Aḥmad Şihāb al-dīn al-Aḍra‘ī al-Ḥanafī dit al-Şihāb al-Ḥanafī (m. 706/1307) Cf. al-Şafadī, *A‘yān I*, n° 78, p. 167-168 ; Ibn al-Şuqā‘ī, *op. cit.*, notice n° 43, p. 41-42 (texte arabe p. 31-32).

⁵⁰ Le *wakil* s’occupe de toutes les ventes et acquisitions (terres, maisons, etc.) pour le compte de son employeur.

⁵¹ Ibn al-Şuqā‘ī, *op. cit.*, notice n° 43, p. 41-42 (texte arabe p. 31-32).

on ajouta à ses fonctions de *nāzir* et *wakil* de l'émir, celle de *muḥtasib* de Damas ayant de surcroît à sa charge l'achat des terres et des biens immeubles⁵². Ainsi, devenu sultan, al-'Adil Kitbugā se rendit à Damas en 695 /1296, accompagné de son vizir en Égypte, 'Umar Ibn al-Ḥalīlī et décida de nommer Aḥmad al-Adrā'ī à la fonction de vizir de Damas. En dépit de son refus, le sultan insista et lui ordonna : « Va prendre tes fonctions, ton fils sera mon *wakil* et ton père Zayn al-dīn te remplacera comme *muḥtasib*⁵³. »

D'une part, les relations de clientèle ne peuvent être réduites à une simple « fidélité » à l'égard d'un protecteur comme s'il ne s'agissait que d'une relation affective personnelle. D'autre part, il ne faut pas non plus réduire les rapports de pouvoir à l'affrontement de clientèles guidées par la seule ambition personnelle, dénuée de tout ancrage social et de toute autre fonctionnalité dans la sphère publique. L'interprétation qui réduirait la vie sociale à une mécanique de liens fonctionnant selon les règles propres, sans référence au contexte, est donc insuffisante. Il ne semble pas, par ailleurs, que l'on ne puisse réduire les clientèles à de simples rapports de domination, bien qu'elles le soient aussi, au même titre que le sont la famille, le mariage ou tout autre lien social entre inégaux⁵⁴.

UNE CARRIÈRE EXEMPLAIRE : MUḤAMMAD IBN AL-SAL'ŪS

La carrière administrative et politique de Muḥammad Ibn al-Sal'ūs⁵⁵ nous fournit un exemple intéressant de l'utilisation par un civil en quête d'ascension sociale, des liens qu'il a su tisser avec un puissant personnage pour gravir les échelons de l'administration jusqu'à se hisser au sommet de l'État, du moins à la fonction de gouvernement la plus élevée qu'un non-mamlouk puisse atteindre, s'il n'est pas le fils d'un sultan : celle de vizir. Simple marchand damascène à l'origine, il a su manœuvrer habilement pour entrer au service de Ḥalīl b. Qalāwūn, qu'il a servi fidèlement, et dont il a su défendre les intérêts, jusqu'à devenir indispensable à son protecteur. Lorsque celui-ci devient sultan, c'est donc tout naturellement que Muḥammad Ibn al-Sal'ūs est nommé vizir, charge qui lui assure un prestige et une puissance supérieurs à ceux de bien des émirs, s'attirant ainsi de nombreuses inimitiés. La chute de son protecteur entraîne alors sa propre chute.

L'ascension d'un fils de marchand

En 684 /1285, Ḥalīl b. Qalāwūn s'adresse au vizir de Damas, Tawba al-Takrītī⁵⁶, et lui demande de créer dans la ville son propre bureau (*dīwān*) pour y gérer ses intérêts commerciaux et ses revenus fiscaux. Le vizir fut chargé de recruter un inspecteur (*nāzir*), un administrateur ou fondé de pouvoir

⁵² *Ibid.*; J. Sauvaget, *op. cit.*, notice n° 198, p. 33.

⁵³ J. Sauvaget, *op. cit.*, n° 315, p. 50.

⁵⁴ J.M. Imizcoz Beunza, *op. cit.*, p. 56-57.

⁵⁵ Muḥammad b. 'Uṭmān Šams al-dīn al-Tanūḥī al-Nābulusī al-Dīmašqī dit Ibn al-Sal'ūs (m. 693/1294). Cf. Al-Šafadī, *Wāfi* IV, notice n° 1555, S. Dederling (éd.), Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1959, p. 86-89; Ibn al-Šuqā'ī, *op. cit.*, notice n° 248, p. 179-182; Al-Maqrīzī, *Kitāb al-muqaffā al-Kabir* VI, notice n° 2660, éd. M. al-Ya'lāwī, Dār al-ğarḥ

al-islāmī, Beyrouth, p. 204-210 (désormais cité « *Muqaffā* »).

⁵⁶ Pour des éléments concernant sa biographie, Cf. Al-Šafadī, *Wāfi* X, n° 4930, J. Sublet et A. Amara (éd.), Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1980, p. 438; Al-Maqrīzī, *Muqaffā* II, n° 1036, p. 622-625; Ibn al-Šuqā'ī, *op. cit.*, notice n° 90, p. 77-78 (texte arabe p. 60); J. Sauvaget, *op. cit.*, notice n° 527, p. 88; Tawba b. 'Alī Taqī al-dīn Abū l-Baqā' al-Takrītī dit al-Bayyī' (m. 698/1299) fut d'abord marchand, puis vint se fixer à Damas après l'invasion mongole de 659/1260. Il fut chargé de la *bay'iyya* au

(*wakīl*) et du personnel (*mustahdamūn*), et de s'assurer de la qualité des fonctionnaires qu'il viendrait à engager en qualité d'inspecteur et d'administrateur⁵⁷.

À cette époque, le vizir de Damas avait pour voisin un marchand nommé Muḥammad Ibn al-Sal'ūs, qui lui proposa sa candidature, lui assurant qu'il ne saurait mieux choisir. Le vizir s'en remit au *kātib al-sirr*⁵⁸ Muḥammad Ibn 'Abd al-Zāhir pour obtenir des renseignements sur la conduite du candidat. Ibn al-Sal'ūs écrivit au *kātib al-sirr*, avec lequel il entretenait de bonnes relations, pour obtenir son appui et pour qu'il rende un avis favorable au vizir. Disposé à lui rendre service, Ibn 'Abd al-Zāhir lui fit la faveur de rédiger une recommandation (*tawqī'*) qui lui valut d'être engagé⁵⁹.

Ibn al-Sal'ūs était d'une famille originaire de Naplouse et fut élevé à Damas. Son père, qui mourut en 673 /1275, appartenait au milieu des marchands de condition moyenne ayant des intérêts dans le commerce des étoffes, tout en assumant également la fonction de témoin légal (*'adl*). Ibn al-Sal'ūs fit dans sa jeunesse de nombreux voyages pour des opérations commerciales avant de revenir s'établir définitivement à Damas et d'entrer dans l'entourage du *ṣāhib* Tawba al-Takrītī.

Al-'Aynī nous livre des informations plus précises sur le début de l'ascension du futur vizir. Ibn al-Sal'ūs commença à se lier d'amitié (*šara'a yashabu li*) avec Tawba al-Takrītī, *nāzir* de Syrie, et le fréquenta (*yataraddadu ilayhi*). Après la prise d'al-Marqab en 684 /1285, Tawba al-Takrītī se rendit en Égypte en compagnie du sultan, et Ibn al-Sal'ūs faisait alors partie de sa suite. Il contempla l'Égypte et sa capitale, ses soldats et ses émirs, et en fut émerveillé au point de confier à Tawba al-Takrītī qu'il souhaitait devenir *mubāsir* chez l'un des émirs qui avait des dépendants (*ta'allūq*) à Damas. Il se trouva que 'Umar Ibn al-Ḥalīlī⁶⁰ alors *nāzir* du *dīwān* d'al-Aşraf Ḥalīl en Égypte, demanda à Tawba al-Takrītī de lui recommander un homme parmi les gens de Damas pour y administrer le *dīwān* de son maître. Ibn al-Sal'ūs fut présenté au prince par Tawba al-Takrītī et Ibn al-Ḥalīlī, qui décida de l'engager à son service⁶¹.

Le bureau ainsi fondé, Tawba al-Takrītī, en qualité de directeur (*ṣāhib al-dīwān*) et Ibn al-Sal'ūs, en tant qu'inspecteur du bureau (*nāzir al-dīwān*) et fondé de pouvoir (*wakīl*), se mirent à gérer des biens (*amlāk*), des contrats de garantie (*ḍamanāt*), et des comptes (*maḥsūb*) pour leur employeur. L'entreprise du prince prospéra et le vizir Tawba al-Takrītī écrivit au sultan Qalāwūn pour demander que

dār al-wikāla. Selon Ibn al-Şuqā'ī, sur la fin du règne de Baybars, il était entré au service de l'émir Qalāwūn qui joua un rôle déterminant dans l'annulation de sa ferme. Sous le règne de Qalāwūn il occupera à plusieurs reprises la fonction de vizir de Damas. Au total, il occupera à sept reprises la charge de vizir de Damas et mourut en fonction en 698/1299.

⁵⁷ Ibn al-Şuqā'ī, *op. cit.*, notice n° 248, p. 179 (texte arabe p. 152).

⁵⁸ Sur les attributions du *kātib al-sirr* ou secrétaire d'État, cf. B. Martel-Thoumian, *Les civils et l'administration de l'État militaire mamelouk*, Ifead, Damas, 1991, p. 41-44.

⁵⁹ Ibn al-Şuqā'ī, *op. cit.*, notice n° 248, p. 179 (texte arabe p. 152).

⁶⁰ Il s'agit de 'Umar b. 'Abd al-'Aziz Faḥr al-dīn al-Dārī dit Ibn al-Ḥalīlī (m. 711/1311). Son père était un célèbre *şayḥ* qui avait fondé une madrasa à Fustāt dans laquelle 'Umar fut enseignant. Il était connecté au milieu des notables de Damas, et fréquentait la famille des Banū Şaşrā. Quant

à son fils, 'Umar Ibn al-Ḥalīlī, il était très lié aux Banū Ḥinnā et faisait sans doute plus particulièrement partie de la clientèle de Muḥammad Faḥr al-dīn Ibn Ḥinnā. Par leur intermédiaire, il entama une carrière administrative sous le règne de Qalāwūn comme inspecteur de la suite du sultan (*nāzir al-şulḥba*) et eut également à gérer le *dīwān* d'al-Malik al-Şāliḥ 'Alī b. Qalāwūn. Selon al-Maqrīzī, il s'occupa de celui de Ḥalīl b. Qalāwūn en Égypte, dès 1285. Pour Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, l'origine de sa fortune proviendrait de la recommandation qu'aurait formulée al-Şāliḥ 'Alī, mourant, à son père, de le nommer grand inspecteur (*nāzir al-nuzzār*) en Égypte. Il occupera par la suite la fonction de vizir d'Égypte à trois reprises et notamment pour son maître le sultan al-'Ādil Kitbugā. Pour des informations supplémentaires sur sa biographie : Cf. Ibn al-Şuqā'ī, *op. cit.*, n° 197, p. 152.

⁶¹ Al-'Aynī, *'Iqd III*, p. 52-53.

l'on ajoute aux fonctions d'Ibn al-Sal'ūs celle de *muḥtasib*⁶² de Damas. En *ramaḍān* 687/1288, Ibn al-Sal'ūs fut donc nommé à la place d'Aḥmad b. 'Īsā al-Širāzī⁶³ et, dès lors, contrôla le commerce et les marchés de la ville. La fonction de *muḥtasib* constituait sans nul doute une source d'enrichissement pour celui qui la détenait. Par le rôle prépondérant qu'il jouait dans les transactions commerciales, le *muḥtasib* manifestait souvent une certaine complicité au cours des opérations spéculatives ou dans la dissimulation des denrées alimentaires, usant couramment de la corruption, acceptant les pots-de-vin et multipliant abusivement les amendes et les confiscations⁶⁴. Selon al-Ġazarī, lorsque Ibn al-Sal'ūs occupa cette fonction, « il passait à cheval toutes les nuits de *ramaḍān* pour surveiller les fabricants de *knāfe*, de *qaṭāyef*, de *ḥalāwe* et imposa son autorité aux petits marchands (*al-bā'a min muta'ayyišūn*) et amenda (*aṣlahā*) les balances et les poids des gens⁶⁵ ». Sa fortune devint donc considérable et il amassa toutes sortes de soieries et de tissus dont il fit le commerce. Il fit également fructifier les biens d'al-Ašraf Ḥalīl en louant des propriétés (*diyā'*) en Syrie, en établissant des boutiques et en constituant un office de commerce (*matğar*). On retrouve la communauté d'intérêts qui peut exister dans un rapport de clientèle. La relation demeure hiérarchique et inégale, mais le profit, à des degrés divers, semble partagé.

La capacité à servir le mieux possible les intérêts de son patron, apparaît naturellement comme un moyen d'ascension et de mobilité sociale. Ainsi, le succès des initiatives commerciales d'Ibn al-Sal'ūs contribua à attirer sur lui l'attention de son maître. Appelé au Caire, il s'y rendit en *ṣafar* 688 /1289, emportant avec lui un grand nombre de marchandises qu'il souhaitait vendre pour son compte personnel. Ḥalīl b. Qalāwūn, qui était mécontent du travail de Muḥammad Tağ al-dīn al-'Ağamī⁶⁶ comme inspecteur (*nāzir*) de son bureau en Égypte, le nomma pour le remplacer dans cette fonction. Quittant Damas, il céda au préalable ses fonctions de *nāzir* du *diwān* d'al-Ašraf Ḥalīl et de *muḥtasib* à Aḥmad b. Muḥammad al-Širāzī⁶⁷.

⁶² Cf. Sur les attributions du *muḥtasib*, cf. M. Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamlouks d'après les auteurs arabes. Description géographique, économique et administrative précédée d'une introduction sur l'organisation gouvernementale*, Paris, 1923, p. LXXVII-LXXVIII ; A. 'Abd al-Rāziq, « La *ḥisba* et le *muḥtasib* en Égypte au temps des Mamlūks », *AnIsl* XIII, 1977, p. 116-178 ; *Ibid.*, « Les *muḥtasib* de Fostāṭ au temps des Mamlūks », *AnIsl* XIV, 1978, p. 127-146 ; J. Berkey, « The *Muḥtasib* of Cairo Under the Mamluks : Toward an Understanding of an Islamic Institution », dans M. Winter, A. Levanoni (éd.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, éd. Brill, Leyde-Boston, 2004, p. 245-276.

⁶³ Cf. Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab* XXXI, A. al-'Arīnī et 'A. Al-Ahwānī (éd.), Le Caire, 1992, p. 157 ; Al-Maqrīzī, *Sulūk* 1/3, p. 745.

⁶⁴ Cf. Al-Maqrīzī, *Ḥiṭṭat* II, éd. A.F. Sayyid, Londres, 2002, p. 516-518. Selon al-Maqrīzī, le *muḥtasib* emploie à son service des délégués dans toutes les circonscriptions du pays « qui font des tournées chez les patrons des métiers et les marchands de subsistances ».

⁶⁵ J. Sauvaget, *op. cit.* notice n° 218, p. 37-38.

⁶⁶ Baybars al-Manṣūrī, *Zubdat al-ğkra fi tāriḥ al-ḥiğra*, D.S. Richards (éd.), Orient-Institut der DMG Beirut, Berlin, 1998, p. 275-276 ; Al-Maqrīzī,

Muqaffā vi, notice n° 2660, p. 204-210. Son nom est mentionné mais nous n'avons trouvé aucune notice biographique qui permet de l'identifier avec plus de précision.

⁶⁷ Ibn al-Šuqā'ī, *op. cit.*, notice n° 242, p. 176. Son père, Muḥammad b. Muḥammad 'Imād al-dīn al-Širāzī al-Dimašqī al-Šāğ'ī (m. 682/1283), d'une famille originaire de la ville de Širāz, il était du nombre des grands notables de Damas. Il fut inspecteur de la plupart des impôts importants (*mu'zam al-ğihāt al-kibār*) dans la ville et, par la suite, fut chargé de l'inspection du bureau des biens-fonds (*nāzir al-amlāk al-sultāniyya*) du sultan al-Zāhir Baybars, faisant également l'acquisition pour son compte personnel de propriétés situées dans et à l'extérieur de Damas. Il était également investi dans le commerce, notamment dans le commerce de l'eau de rose. Son fils Aḥmad, quant à lui, occupa les fonctions de *nāzir al-amlāk al-sultāniyya* pour le compte d'al-Ašraf Ḥalīl, de *muḥtasib* et de *wakil bayt al-māl* à Damas de 688/1289 à 693/1294. Après la destitution d'al-Ašraf Ḥalīl, il fut inspecteur des bureaux (*nāzir al-dawāwīn*) à Damas, puis inspecteur de Tripoli et des villes conquises. Spolié en Égypte sous le règne d'al-Nāšir Muḥammad, il mourut à Damas en 712/1312.

Les sources nous permettent de reconstituer quelques parties du réseau de clientèle qui se forma, à cette époque, autour de lui. Dans le cadre de la gestion du bureau, tant en Syrie qu'en Égypte, il est fort probable qu'il ait eu à travailler en collaboration avec l'émir Āqqūš al-Aşrafī, l'*ustādār* d'al-Aşraf Ḥalīl⁶⁸. Comme pour le sultan, l'*ustādār* d'un émir avait la responsabilité de sa maison (*bayt*), des cuisines, des magasins des boissons (*şarābhānāh*), de sa suite (*hāşīyya*), de ses pages (*ġilmān*) et de sa Porte. Il commandait le régiment de mamlouks de l'émir lors des promenades et des voyages. Il devait pourvoir aux besoins de la maison, veiller aux distributions des gratifications (*nafaqāt*) et avait la charge de verser la solde (*ġāmakīyya*), de fournir le fourrage (*āliq*) et les vêtements aux mamlouks. Toutes ces tâches nécessitaient une collaboration étroite avec le *nāzīr* du *dīwān*, chargé, notamment, de la perception et de la gestion des revenus de l'*iqṭā'*.

Parmi les fonctionnaires appartenant au *dīwān* d'al-Aşraf Ḥalīl, un des compagnons (*rafīq*) d'Ibn al-Sal'ūs, nommé Naġm al-dīn Ibn 'Aṭyā, occupait la charge de témoin (*şāhid al-dīwān*). Celui-ci est mentionné, par al-'Aynī, comme l'homme de confiance d'Ibn al-Sal'ūs, une affection immense (*mawadda 'aẓīma*) les unissant. Lorsqu'Ibn al-Sal'ūs se rendait en Syrie, Ibn 'Aṭyā lui écrivait pour lui faire part de tous les événements qui s'étaient produits en Égypte en son absence⁶⁹.

Le comportement injuste, dont il fit preuve en Égypte, lui attira rapidement l'inimitié et la jalousie du *nā'ib al-salṭana* Ṭurunṭāy al-Manşūrī, et des plaintes furent déposées contre lui au sultan qui ordonna son arrestation ; relâché grâce à l'intercession de son maître al-Aşraf Ḥalīl, il fut l'objet d'une première disgrâce et fut contraint de partir en exil au Ḥiġāz. Selon Baybars al-Manşūrī, après l'arrestation et l'exil forcé d'Ibn al-Sal'ūs, al-Aşraf Ḥalīl prit à son service (*istaḥdamahu*) comme *nāzīr* de son *dīwān*, 'Umar Ibn al-Ḥalīlī⁷⁰.

Le prestige et la puissance du vizir

Le jeudi 12 *muḥarram* 690 /1291, Ibn al-Sal'ūs, rappelé de son exil forcé au Ḥiġāz, fut installé comme vizir d'Égypte par son maître le sultan al-Aşraf Ḥalīl. Pour al-Maqrīzī, aucun des vizirs qui l'avait précédé, ne se trouva investi d'un pouvoir aussi important (*tamakkana tamakkunan*). Le récit détaillé, que nous livrent les différentes chroniques, de son cortège sillonnant quotidiennement les rues du Caire en direction de la Citadelle, illustre parfaitement la puissance et le prestige dont jouit alors le nouveau vizir.

« On plaça auprès de lui plusieurs mamlouks du sultan, qui devaient monter à cheval à sa suite (*fī ḥidmatihī*), marcher à pied à côté de son étrier, se tenir debout en sa présence et exécuter fidèlement ses ordres. Lorsqu'il voulait monter à cheval pour se rendre à la Citadelle, on voyait se réunir devant sa porte les inspecteurs du royaume (*nāzīr al-dawla*), les inspecteurs des bureaux (*muşidd al-dawāwīn*), les gouverneurs (*wālī*) du Caire et de Fustāt, les *mustawfī al-dawla*, les inspecteurs des différentes contributions (*nuzzār al-ġihāt*), les inspecteurs (*muşidd*) des différentes administrations et autres personnages éminents. Ensuite venaient les quatre grands juges (*qāḍī l-quḍāt*).

⁶⁸ Cf. al-Maqrīzī, *Muqaffā* II, notice n° 816, p. 248-257 ; spécialement p. 248. Promu à l'émirat en 685/1286 par le sultan Qalāwūn, il fut nommé majordome (*ustādār*) d'al-Aşraf Ḥalīl, tandis qu'Ibn al-Ḥalīlī était nommé *nāzīr* de son *dīwān*. Il occupa cette fonction jusqu'à la mort de Qalāwūn. Peu après l'avènement de son maître, il sera nommé *nā'ib* de Karak.

⁶⁹ Cf. Al-'Aynī, *op. cit.*, III, p. 172-173.

⁷⁰ Baybars al-Manşūrī, *op. cit.*, p. 276.

Lorsque tout ce monde était arrivé le chambellan (*ḥāḡib*) entraît auprès de lui pour lui signifier que le cortège était complet. Alors, le vizir sortait et montait à cheval. Tout le monde marchait devant lui, chacun selon son rang. Les deux personnages qui se trouvaient le plus près de lui étaient le grand cadî *šāfi'î* et le grand cadî *mālikî*. Ils avançaient tous deux ensemble, immédiatement devant le cheval. Devant eux, se trouvaient le grand cadî *ḥanafî* et le grand cadî *ḥanbalî*. Ensuite venaient les *nāzir al-dawla*, les *mustawfî al-dawla*, les inspecteurs des différents impôts, chacun suivant son rang. Tous accompagnaient le vizir jusqu'au moment où il s'installait dans sa salle d'audience à la Citadelle. Alors les grands juges retournaient sur leurs pas. À la fin du jour, ils revenaient à la Citadelle et accompagnaient le vizir jusqu'à ce qu'il fût arrivé à sa maison ⁷¹. »

Tous les actes qui matérialisent l'ordre hiérarchique qui structure un groupe ou une communauté, telle la position occupée dans une procession, la place prise lors d'un banquet ou dans n'importe quel lieu de réunion relèvent de ce que l'on peut désigner comme des « actes de communication symbolique ». Ces actes rappelaient symboliquement à ceux qui avaient prêté hommage, salué ou pris place sur un siège précis, ou qui venaient d'être investis de certaines fonctions le lien qui les engageait. Ils reconnaissaient de la sorte l'ordre établi, les rapports de pouvoir existant, acceptaient la place qu'ils occupaient dans cette hiérarchie, et surtout, se déclaraient prêts à accomplir les devoirs qui leur incombait du fait de leur position dans l'édifice du pouvoir ⁷². L'accession au vizirat d'Ibn al-Sal'ūs lui permet donc d'étendre son réseau de clients et d'obligés, notamment en plaçant la plupart des fonctionnaires et hauts dignitaires du sultanat sous son contrôle. Si de fait, les fonctionnaires du *dīwān al-wizāra* sont à son service (*nāzir al-dawla*, *mustawfî al-dawla*, etc.) ⁷³, il en est de même des plus grands émirs et des plus '*ulamā'* du sultanat :

« Une nuit, il avait prolongé son séjour dans la Citadelle jusqu'à la dernière heure du soir. Les portes de la forteresse furent fermées et le cortège recula jusqu'à la porte de l'écurie. Les grands juges restèrent sur leurs mules, en dehors de cette porte en attendant la sortie du vizir puis ils l'accompagnèrent jusqu'à sa maison. Jamais personne n'osa se dispenser de faire partie de son cortège et cependant il ne daignait se lever pour personne. Comme son cortège était extrêmement nombreux, que les principaux personnages se réunissaient en foule pour monter la grande rue du Caire (*qaṣāba*), qui se trouvait trop étroite pour les recevoir, à raison de sa multitude immense dont était entouré le vizir, et que les pages s'y portaient également en masse, il quitta Le Caire et alla établir sa résidence dans le quartier de la Qarāfa ⁷⁴. »

Et al-Maqrīzī de conclure : « Enivré d'orgueil, plein de mépris pour tout le monde, il étendit beaucoup les prérogatives qui appartenaient aux vizirs ⁷⁵. » Sa position hiérarchique combinée à l'attachement que lui porte le sultan entraîne un renversement, au sein même du pouvoir, dans le rapport entre élite civile et élite militaire.

⁷¹ Al-Maqrīzī, *Sulūk* 1/3, p. 761-762; Je reprends ici la traduction de É. Quatremère, *Histoire des sultans mamlouks* II/1, Paris, 1842, p. 117-118.

⁷² Cf. G. Althoff, C. Witthöft, « Les services symboliques entre dignité et contrainte », *Annales HSS* 6, novembre-décembre 2003, p. 1293-1318.

⁷³ Concernant les fonctionnaires du bureau du vizir et sa hiérarchie, cf. B. Martel-Thoumian, *op. cit.*, p. 35-40. Le premier assistant du vizir est le *nāzir al-dawla*, qui est son collaborateur immédiat et permanent, puis vient le *mustawfî al-ṣulḥa* et enfin le *mustawfî al-dawla*.

⁷⁴ Al-Maqrīzī, *Sulūk* 1/3, p. 761-762. Cf. É. Quatremère, *op. cit.*, p. 118.

⁷⁵ *Id.*

Lorsque les plus grands émirs entraient dans sa salle d'audience du vizir, Ibn al-Sal'ūs ne se levait entièrement pour aucun d'eux, il les désignait sans mentionner leur nom et, pour certains, ne témoignait même aucune attention. Sa faveur auprès du sultan, étant toujours plus grande, il en vint au point de mépriser le *nā'ib al-salṭana*, l'émir Baydarā al-Manşūrī, le contrecarrant et empiétant sur ses attributions, sans que le *nā'ib* n'ose protester car il savait combien le sultan avait d'affection pour le vizir.

Un jour, alors que le vizir quittait la salle du vizirat (*mağlis al-wizāra*), placée dans l'enceinte de la Citadelle, et se disposait à entrer au Trésor (*hizāna*), il rencontra les émirs qui sortaient, accompagnés du *nā'ib al-salṭana* Baydarā al-Manşūrī, après avoir fait leur cour au sultan (*fa şāḍafa ḥurūğ al-umarā' min al-ḥidma*). Les plus grands émirs s'empressèrent de présenter leur hommage au vizir (*ḥadamūhu*) : quelques-uns lui baisèrent la main ; tous lui firent place, et se disposaient à marcher devant lui ; mais il leur fit signe de se retirer. Au moment où il arriva sur le seuil de la porte de la Citadelle, il descendit de sa monture. Là, se trouvait l'émir Baydarā al-Manşūrī ; chacun d'eux salua l'autre, et fit devant lui le geste de la *ḥidma* (hommage respectueux). Mais le *nā'ib* Baydarā al-Manşūrī pris, dans sa politesse, une attitude plus humble que celle du vizir. Ils partirent alors ensemble : mais le *nā'ib* ne marcha pas de front avec le vizir, il le précédait un peu et inclinait son visage vers celui du vizir lorsque celui-ci lui adressait la parole. Ils arrivèrent ainsi à la porte du Trésor. Ibn al-Sal'ūs prit la main du *nā'ib* et lui fit signe de s'en retourner et lui dit : « Au nom de Dieu, ô émir, Badr al-dīn », mais n'ajouta pas une parole de plus ⁷⁶.

Du point de vue des pratiques sociales, la déférence a pour fonction d'exprimer dans les règles à un bénéficiaire l'appréciation portée sur lui, ou sur quelque chose dont il est le symbole, l'extension ou l'agent. Selon E. Goffman, il s'agit de signes de dévotion par lesquels l'individu célèbre et confirme la relation qui l'unit au bénéficiaire de la marque de déférence ⁷⁷. La déférence n'implique toutefois pas la sincérité de celui qui l'exprime, l'exemple de l'émir Baydarā en est un parfait exemple.

À sa nomination comme vizir, nous savons que l'émir Buğdī Bahā' al-dīn al-Dawādār al-Aşrafī et le *tawāsi* (eunuque) Murşidd Şihāb al-dīn entrèrent à son service particulier (*fi ḥidmatihī*)⁷⁸. Il nomma son frère Aḥmad au poste d'inspecteur (*nāzir*) de la mosquée des Omeyyades à Damas ⁷⁹. Il fit destituer le *şādd al-dawāwīn* de Damas, l'émir Sunqur al-A'sar, peu après la prise d'Acre, en 690/1291. Ce dernier ne recouvra sa fonction qu'après s'être engagé à épouser la fille du vizir, ce qu'il fit quelques mois plus tard ⁸⁰. Il fit également destituer l'un de ses anciens protecteurs, Tawba al-Takrītī, de sa fonction de vizir de Damas. Enfin, dans sa volonté d'étendre son influence et son contrôle sur l'ensemble des affaires de l'État, il demanda au *kātib al-sirr* 'Abdallāh Ibn 'Abd al-Ẓāhir de bien vouloir le tenir au courant des affaires qu'il pourrait être amené à connaître ou des notes secrètes qu'il viendrait à rédiger. Mais, celui-ci refusa et en fut félicité par le sultan ⁸¹.

⁷⁶ Al-Maqrīzī, *Sulūk* 1/3, p. 762-763.

⁷⁷ Cf. E. Goffman, *Les rites d'interaction*, Éditions de Minuit, Paris, 1974, p. 50-51. Les manifestations les plus visibles de la déférence sont les salutations, les compliments et les excuses qui ponctuent les rapports sociaux et que E. Goffman désigne du nom de « rites statutaires » ou de « rites interpersonnels ». Ces « rites » représentent l'effort que doit faire l'individu pour surveiller et diriger les implications symboliques de ces actes lorsqu'il se trouve en présence d'un objet qui a pour lui une valeur particulière.

⁷⁸ Ibn al-Dawādārī, *op. cit.*, VIII, p. 306.

⁷⁹ Cf. Al-Şafadī, *A'yān*, I, n° 139, p. 167 ; *ibid.*, *Wāfi*, VII, n° 3120, I. 'Abbās (éd.), Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1969, p. 179 : Aḥmad b. 'Uṭmān Şihāb al-dīn al-Tanūḥī al-Dimaşqī dit Ibn al-Sal'ūs (m. 697/1298).

⁸⁰ Ibn al-Dawādārī, *op. cit.*, VIII, p. 312.

⁸¹ Ibn al-Şuqā'ī, *op. cit.*, n° 184, p. 144-146.

Destins communs

Dans le cadre des relations de clientèle, la disparition du patron entraîne inévitablement un remodelage des réseaux personnels. C'est à ce moment précis, lors de la perte de son protecteur, que l'on peut juger si un émir, un administrateur ou toute autre personne placé dans un rapport de clientélisme est parvenu à se constituer un capital social assez étendu et hétérogène pour pouvoir tirer son avantage des changements intervenus dans les configurations de pouvoir. Le meurtre du sultan al-Ašraf Ḥalīl au début de l'année 694 /1295 scella irrémédiablement le sort de son vizir Muḥammad Ibn al-Sal'ūs. Il se trouvait à Alexandrie lorsqu'il apprit l'acte perpétré contre son maître par un groupe d'émirs conjurés menés par le *nā'ib al-salṭana* Baydarā al-Manšūrī. Sortant de la ville en pleine nuit, il prit la route du Caire et descendit dans la *zāwiya* du *šayḥ* al-Zāhirī⁸², située en dehors de la ville, pour y passer la nuit et réfléchir à l'attitude à adopter. Il consulta le *šayḥ* pour savoir s'il devait se montrer ou se tenir caché, mais celui-ci refusa de lui donner son avis. Il s'adressa alors à un autre *šayḥ* présent dans la *zāwiya*, qui pour sa part lui conseilla de se cacher.

Pourtant, le lendemain matin, le vizir se mit en marche, « accompagné de tout l'apparat et de toute la pompe de sa dignité », et se rendit à sa maison⁸³. Les *qādī* et les principaux notables (*a'yān*) se présentèrent pour le saluer et furent reçus avec l'orgueil et la hauteur qui lui étaient ordinaires, ne se levant pour aucun d'eux et ne témoignant d'égards à personne. Lorsqu'un de ses familiers lui conseilla de se cacher jusqu'à ce que les troubles soient apaisés, il refusa arguant qu'il ne tolérerait en pareille situation la chose d'aucun de ses agents. Il resta donc chez lui, recevant, durant cinq jours, de nombreuses visites (« *istamarra fī baytihi wa l-nās taraddadat ilayhi ḥamsat ayyām* »).

Les femmes d'al-Ašraf Ḥalīl tentèrent d'intercéder en sa faveur auprès de l'émir Kitbuḡā al-Manšūrī, le nouveau *nā'ib al-salṭana*, car le vizir était un des amis et un des familiers (*min aḥbāb al-sulṭān wa ḥawāṣṣihi*) du sultan défunt. Mais l'émir Saṅḡar al-Šuḡā'ī parvint à convaincre Kitbuḡā de le faire arrêter et de le lui livrer. Il fut confié à son « plus cruel ennemi », l'émir Qarāqūš al-Zāhirī, qui occupait les fonctions de *šādd al-ṣuḥba* afin qu'il lui extorque une amende. Puis, on le livra au *šādd al-dawāwīn*, l'émir Lūlū' al-Mas'ūdī, qui à son tour lui fit subir différentes tortures et lui extorqua une somme considérable⁸⁴.

Comme nous l'avons évoqué précédemment, l'émir Lūlū' al-Mas'ūdī, devait son avancement au vizir Ibn al-Sal'ūs. Après le meurtre de son maître l'émir Ṭurunṭāy al-Manšūrī, pour lequel il remplissait en Syrie, la fonction de *nā'ib*, il fut appelé en Égypte et nommé *šādd al-dawāwīn*. Il venait comme un des *naqīb-s* se placer debout pour faire sa cour au vizir (*šāra yuqifu fī ḥidmatihī*), qui, en parlant de lui, le désignait uniquement par son *ism*, Lū'lū'. Mais, Ibn al-Sal'ūs tomba entre les mains de son protégé, qui s'attacha à le soumettre à de nombreux traitements humiliants. Si l'émir Lūlū' al-Mas'ūdī a bénéficié de la protection du vizir, il n'en demeure pas moins attaché au parti de son ancien maître Ṭurunṭāy al-Manšūrī et à celui de Kitbuḡā al-Manšūrī.

⁸² Cf. Al-Maqrīzī, *Muqaffā* I, notice n° 580, p. 600. Il s'agit du *šayḥ* Aḥmad b. Muḥammad Abū l-'Abbās Āmāl al-dīn al-Zāhirī (m. 696/1297) dont la *zāwiya*, située à l'extérieur de bāb al-Baḥr, lui fut offerte par l'émir Ayduḡdī al-'Azīzī.

⁸³ Il s'agit de sa maison (*dār*) située dans le quartier de Ḥārat Zuwayla. Il y habitait avant sa nomination au vizirat et avant son déménagement à la Qarāfa. Cf. Al-'Aynī, *op. cit.*, III, p. 230.

⁸⁴ Al-Maqrīzī, *Sulūk*, I/3, p. 797.

Chaque jour, le vizir Ibn al-Sal‘ūs était frappé à coup de fouet, puis il était conduit de la madrasa al-Şāhibiyya, située dans la *suwayqat al-şāhib* au Caire, jusqu’à la Citadelle, monté sur un âne. Tout le long de la route, les hommes du peuple se plaçaient devant lui, tenant des sandales déchirées et lui disant : « Ô şāhib, applique, pour nous, ton apostille sur ces chaussures. » Ils lui faisaient alors entendre toutes sortes de propos outrageants⁸⁵. Selon al-Maqrīzī, « on ne saurait exprimer par des paroles tout ce que ce malheureux eut à subir en insultes et en traitements cruels⁸⁶ ». Jour après jour, les tortures se firent plus cruelles et intenses. Ce traitement dura pendant presque trois semaines avant que le vizir ne succombe. Après sa mort, on lui appliqua encore treize coups de fouet avant de le faire enterrer à la Qarāfa⁸⁷. Ses proches (*aqārib*) et ses clients (*isbāb*), parmi lesquels se trouvait son frère, furent également livrés à Sangar al-Şuġā‘ī et soumis à torture et à spoliation⁸⁸.

CLIENTÉLISME ET INTERCESSION

Contrairement à ce que pourrait laisser sous-entendre le destin quasi linéaire d’Ibn al-Sal‘ūs, les liens sociaux multiples que tissent entre eux les protagonistes du pouvoir rendent plus complexes en réalité les relations entre les individus. Ce que l’inimitié des uns a défait peut être reconstruit ou corrigé par l’amitié des autres, les chroniques de l’époque mamlouke sont riches en anecdotes illustrant la façon dont les rapports dynamiques construisent un tissu relationnel enchevêtré dans lequel les émirs et leurs protégés ou obligés tentent tant bien que mal d’affirmer leur suprématie ou d’échapper à la vindicte de leurs ennemis.

Promouvoir ses clients et ses amis

Les relations de clientèle et d’amitié politique dépassent le simple cadre de l’attribution de fonctions administratives. Elles sont également à l’œuvre dans les milieux juridiques et religieux. L’une des plus importantes prérogatives du sultan est la nomination des *qāḍī l-quḍāt* en Égypte et en Syrie. Depuis, la réforme de la judicature mise en place par le sultan Baybars en 663/1264, cette nomination, notamment celle du *qāḍī l-quḍāt šāfi‘ī*, revêt une forte signification politique, renforçant le contrôle par le sultan de l’appareil judiciaire, avec comme conséquence l’atomisation du pouvoir des *qāḍī l-quḍāt*⁸⁹. En 690/1291, le sultan, sous la pression de son vizir, décida de destituer ‘Abd al-Raḥmān Ibn Bint al-A‘azz de sa fonction de *qāḍī l-quḍāt šāfi‘ī* d’Égypte.

⁸⁵ Pour un autre exemple de la manifestation de la vindicte populaire à l’encontre d’un administrateur des finances sultaniennes, homme de confiance du sultan, tombé en disgrâce, cf. D.P. Little, « Notes on the Early *Nāzir al-Ḥāṣṣ* », dans T. Phillip, U. Haarmann (éd.), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 235-253.

⁸⁶ Al-Maqrīzī, *Sulūk* 1/3, p. 797.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Al-Maqrīzī, *Muqaffā* 1, notice n° 513, p. 525.

⁸⁹ Sur la réforme de la judicature entreprise par le sultan Baybars, cf. J. Escovitz, « The Establishment of Four Chief Judgeships in the Mamluk Empire », *JAOS* 102, 1982, p. 529-531 ; *ibid.*, « Patterns of Appointment to the Chief Judgeships of Cairo during the Bahri Mamluk Period », *Arabica* 30, 1983, p. 147-168 ; J.S. Nielsen, « Sultan al-Zahir Baybars and the Appointment of Four Chief Qadis, 663/1265 », *StudIsl* 60, 1984, p. 167-176. Concernant la réforme de la judicature à Damas, cf. L. Pouzet, *Damas au VI^e/XIII^e siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1988, p. 108-112.

Le sultan, avant de suivre l'avis unique de son vizir, semble avoir été tenté d'utiliser un mode de sélection fondé sur la consultation élargie, espérant sans doute, que les *'ulamā'* parviendraient à désigner le meilleur et le plus apte d'entre eux sur la base de critères objectifs. Ainsi, il convoqua les principaux juristes *šāfi'ī* qui se trouvaient au Caire et à Fustāṭ et il plaça chacun d'eux dans un lieu séparé pour qu'ils ne puissent pas entrer en communication les uns avec les autres. Puis, le sultan les fit venir devant lui un à un, et leur demanda à chacun en particulier quel était, de tous les hommes qui composaient la réunion, celui qui méritait la place de *qāḍī l-quḍāt*. Chacun d'entre eux déclara et accusa ses compagnons, ce qui décida le sultan à ne choisir aucun d'eux.

Le vizir Ibn al-Sal'ūs conseilla alors au sultan de nommer Muḥammad Ibn Ğamā'a⁹⁰, qui occupait à cette époque les charges de prédicateur (*ḥaṭīb*) et de cadī de Jérusalem⁹¹, et avec lequel il entretenait depuis longtemps des rapports d'amitié. Cette relation d'amitié se retrouve exprimée dans l'hospitalité dont le vizir fait preuve à l'arrivée de son ami dans la capitale. Ibn Ğamā'a arriva au Caire, au milieu du mois de *ramādān*, et rompit le jeûne chez le vizir, auquel il témoigna les égards les plus respectueux (*bālaḡa fī ḥidmatihī*). Deux jours plus tard, il se rendit à la Citadelle et fut introduit auprès du sultan qui le nomma *qāḍī l-quḍāt*, professeur à la madrasa al-Šāliḥiyya et prédicateur de la mosquée al-Azhar. Sa nomination fut gardée secrète, et le soir même, il rompit à nouveau le jeûne chez le vizir qui annonça publiquement sa nomination et la destitution d'Ibn Bint al-A'azz. Au moment où il sortait de la maison du vizir, il reçut son diplôme (*taqlīd*) des mains du *qāḍī l-quḍāt ḥanbalī*. Le lendemain, le vendredi matin, il revêtit sa robe d'honneur (*ḥil'a*) et se rendit à cheval jusqu'à la maison du vizir, qu'il salua respectueusement (*ḥadamahu*). Après quoi, il se rendit à sa demeure. Il se dirigea dans le même costume, vers la mosquée al-Azhar, où il prononça la *ḥuṭba* et fit la prière avec tout le monde, avant de rentrer chez lui.

Plus tard, il se chargea de faire la *ḥuṭba* dans la mosquée de la Citadelle et délégua la prédication dans la mosquée al-Azhar, à son substitut (*nā'ib*) 'Abd al-Birr Ibn Razīn⁹². Le vendredi suivant, il déménagea à la madrasa al-Šāliḥiyya et inaugura ses fonctions de professeur, le dimanche 27 *šawwāl* 690 /1291 devant une assistance nombreuse.

Mobiliser son « capital relationnel »

Pour le sociologue George Simmel, le conflit, quelle que soit la forme qu'il prend, a « une signification sociologique, puisqu'il suscite ou modifie des communautés d'intérêts, des regroupements en unité,

⁹⁰ Il s'agit de Muḥammad b. Ibrāhīm Badr al-dīn al-Kinānī al-Ḥamawī al-Šāfi'ī (m. 728 H.). Pour des éléments biographiques, cf. Al-Šafādī, *A'yān* IV, notice n° 1430, p. 208-213; *Ibid.*, *Wāfi* II, notice n° 268, p. 18; Ibn Taḡrī Birdī, *Manhal* IX, n° 1995, p. 219-220. Sur les Banū Ğamā'a, cf. K.S. Salibi, « The Banu Jamā'a: A Dynasty of Shafi'ite Jurists in the Mamluk Period », *StudIsl* IX, 1958, p. 97-109.

⁹¹ Al-Nuwayrī, *op. cit.*, XXXI, p. 159; Al-Maqrīzī, *Sulūk* I/3, p. 745. Trois ans auparavant, en 687/1288, Ibn al-Ğamā'a avait déjà bénéficié de l'appui

(*bi-'anāya*) de l'un de ses amis, l'émir Saṅḡar al-Dawādārī pour se faire nommer à la *ḥiṭaba* et à la *qaḍā'* de Jérusalem. À cette occasion, il se fait d'ailleurs remplacer dans son poste de professeur de la madrasa al-Qaymariyya à Damas par Aḥmad Ibn Bint al-A'azz.

⁹² Al-Maqrīzī, *Sulūk* I/3, p. 774. Il s'agit de 'Abd al-Birr b. Muḥammad Šadr al-dīn Ibn Razīn, le fils de l'ancien *qāḍī l-quḍāt* Muḥammad b. al-Ḥusayn Taqī al-dīn Ibn Razīn (m. 680 /1281) dont il avait été le disciple et l'ami. Cf. al-Šafādī, *A'yān* IV, p. 209.

des organisations⁹³ ». Dans les faits, ce sont les causes du conflit, la haine et l'envie, la misère et la convoitise, qui sont véritablement l'élément de dissociation. Une fois que le conflit a éclaté pour l'une de ces raisons, il devient en fait « un mouvement de protection contre le dualisme qui sépare », et « une voie qui mènera à une sorte d'unité », quelle qu'elle soit, même si elle passe par la destruction de l'une des parties.

En lui-même, le conflit apparaît déjà comme la résolution des tensions entre les contraires, et le fait qu'il aboutisse à la paix ou à la concorde, n'est qu'une expression parmi d'autres, particulièrement évidente, du fait qu'elle est une synthèse de différents éléments⁹⁴. L'intercession (*şafā'a*)⁹⁵ est une des formes de médiation à l'œuvre dans la résolution des conflits. Dans le contexte de la société mamlouke, l'intercession était un acte individuel, qui impliquait habituellement la parole et des gestuelles ritualisées, et qui s'exprimait en dehors des institutions de justice. Pour les théoriciens, les détenteurs du *ğāh* (compris dans ce cas comme la position de proximité du sultan) avaient le devoir d'en faire usage au bénéfice des autres afin que le sultan entende et accepte leur intercession⁹⁶. La connexion entre statut social et intercession est clairement établie, l'intercession est liée à la position (*ğāh*) et au rang (*qadr*). L'expression « son intercession fut acceptée » (*qubilat şafā'atihi*) apparaît fréquemment dans les sources de cette période comme le fondement du pouvoir. Il s'agit du pouvoir de la parole et du pouvoir d'être reconnu comme quelqu'un qui a le droit de parler et dont les paroles ne peuvent pas être éludées⁹⁷.

Destitué de sa fonction de *qāḍī l-quḍāt* et de l'ensemble des charges qu'il occupait auparavant, soit dix-sept au total⁹⁸, 'Abd al-Raḥmān Ibn Bint al-A'azz, bénéficia dans un premier temps de l'intercession de l'émir Saṅḡar al-Şuḡā'ī, ancien vizir sous Qalāwūn et *nā'ib* de Damas depuis la destitution de l'émir Lāḡin al-Manşūrī. L'émir tenta d'obtenir du sultan qu'il nomme Ibn Bint al-A'azz à la fonction de *qāḍī l-quḍāt şāfi'ī* de Damas. L'une des raisons les plus intéressantes pour notre propos réside dans les relations personnelles que l'émir entretenait avec le frère du *qāḍī l-quḍāt*, Aḥmad Ibn Bint al-A'azz⁹⁹ et sans doute avec le cadī lui-même, puisque, selon Ibn al-Şuqā'ī, l'émir préférait 'Abd al-Raḥmān Ibn Bint al-A'azz « sur lequel il pouvait compter¹⁰⁰ » (*yarkunu ilayhi*), plutôt que le cadī Muḥammad Ibn Ğamā'a.

⁹³ Cf. G. Simmel, *Sociologies. Études sur les formes de socialisation*, PUF, Paris, 1999, p. 264. Le conflit lui-même, indépendamment de ses effets ultérieurs ou simultanés, est déjà considéré par G. Simmel comme une forme de socialisation car si toute action réciproque entre les hommes est une socialisation, alors le conflit, qui est l'une des plus actives, qu'il est logiquement impossible de réduire à un seul élément, doit absolument être considéré comme une forme de socialisation.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Le terme *şafā'a* renvoie également aux notions de patronage, de médiation et de recommandation. Sur la théorisation au cours du XIV^e siècle de l'intercession comme acte moral et expression de piété individuelle, et sur le lien qui existe entre intercession divine et intercession temporelle, cf. S. Marmon, « The Quality of Mercy: Intercession in Mamluk Society », *StudIsl* 87, 1998, p. 125-140.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 132.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 136.

⁹⁸ Parmi les fonctions qu'il occupait, on note celles de : *qāḍī l-quḍāt şāfi'ī* d'Égypte, *şayḫ al-şuyūḫ*, professeur de la madrasa al-Şāliḫiyya, professeur

de la madrasa al-Şarīfiyya, professeur au Maşhad al-Nafīsī et au Maşhad al-Ḥusaynī, prédicateur (*ḥaṭīb*) de la mosquée al-Azhar, inspecteur du Trésor (*nāzir al-ḥizāna*), *nāzir al-aḥbās*, *nāzir* de la succession d'al-Zāhir Baybars, de ses enfants, de ses fondations pieuses (*awqāf*), de ses propriétés (*amlāk*), inspecteur (*nāzir*) de la madrasa et de la Qubba al-Şāliḫiyya (nommé en 679/1280, à la suite de son frère 'Umar Tāḡ al-dīn).

⁹⁹ Cf. Ibn al-Şuqā'ī, *op. cit.*, notice n° 185, p. 146.

¹⁰⁰ Ibn al-Şuqā'ī, *op. cit.*, notice n° 132, p. 116. Saṅḡar al-Şuḡā'ī écrivit au sultan qui se trouvait en Syrie, pour l'informer que le comportement du cadī Ibn Ğamā'a nécessitait qu'on le remplace par Ibn Bint al-A'azz. Le vizir Ibn al-Sal'ūs se sentit visé et ne crut pas au bien-fondé de ce que l'émir avait écrit à son maître. Il le laissa entendre au sultan, qui, de retour au Caire, demanda à Saṅḡar al-Şuḡā'ī de lui produire le décompte des richesses qu'il avait acquises en cachette, et comme les émirs entreprenaient d'exprimer leur gratitude à Saṅḡar al-Şuḡā'ī, le sultan leur dit : « Vous faites l'éloge de 'Alam al-dīn, mais ce qu'il a fait, un secrétaire chrétien l'aurait fait. » L'émir en fut affecté, mais ne le montra pas.

Dans un premier temps, le sultan répondit favorablement à la demande de Saṅḡar al-Šuḡā'ī mais Ibn al-Sal'ūs craignant que le cadī ne conserve une trop grande autorité auprès du sultan, demanda à plusieurs de ses clients de porter des accusations contre le cadī. Il fut notamment accusé d'être secrètement chrétien et Ibn Bint al-A'azz fut mis en prison et condamné à payer une forte amende.

Mais les relations qu'entretient Ibn Bint al-A'azz avec les plus grands émirs de son temps lui permettent de bénéficier d'une seconde intercession. L'émir Baktāš al-Faḡrī, *amīr šilāḡ*, qui avait pour le cadī des sentiments de bienveillance, s'entretint avec l'émir Baydarā al-Manšūrī pour lui demander d'intercéder auprès du sultan en faveur du cadī. En dépit des relations hostiles qu'il entretenait avec Ibn Bint al-A'azz, il accepta à condition que Baktāš al-Faḡrī, pour sa part, intervienne en faveur de l'émir Saṅḡar al-Ḥamāwī dit Abū Ḥarṣ qui était également emprisonné. Le sultan ordonna que le cadī et l'émir soient libérés ¹⁰¹.

L'émir Baydarā al-Manšūrī et le cadī Ibn Bint al-A'azz avaient été amenés à collaborer au cours des dernières années du règne de Qalāwūn. En *muḡarram* 687/1288, le sultan Qalāwūn avait proposé à Ibn Bint al-A'azz la fonction de vizir d'Égypte. Ibn Bint al-A'azz refusa et l'émir Baydarā al-Manšūrī fut nommé avec pour ordre de prendre conseil auprès d'Ibn Bint al-A'azz. De ce fait, le cadī se rendait chaque mercredi chez Baydarā al-Manšūrī et réglait avec lui ce que ce dernier devait faire au cours de la semaine. L'émir se choisit pour suppléant (*nā'ib*) 'Abdallāh Ḍiyā' al-dīn al-Našā'ī, qui siégeait à ses côtés ¹⁰². Destitué au mois de *rabī' II* 687 /1288, le vizirat fut confié à Ibn Bint al-A'azz, qui déclara renoncer à une partie de sa juridiction et de ses attributions. Il exerça les fonctions de vizir conjointement avec celle de *qādī l-quḍāt šāfi'ī*. Il siégeait successivement le même jour, dans le palais du vizirat (*dast al-wizāra*), puis dans la salle du tribunal (*maḡlis al-ḡukm*) ou dans le conseil de la justice (*dīwān al-ḡukm*). Selon les chroniqueurs, il ne remplissait pas d'une manière satisfaisante sa fonction de vizir, le règlement des affaires judiciaires lui prenant la majeure partie de son temps. Il fut donc déchargé du vizirat, auquel, du reste, il renonça de lui-même, et l'émir Baydarā al-Manšūrī fut réintégré dans cette fonction, en la cumulant avec celle d'*amīr maḡlis* et d'*ustādār* ¹⁰³.

À la suite de l'intercession de Baydarā al-Manšūrī, 'Abd al-Raḡmān Ibn Bint al-A'azz fut donc libéré et assigné à résidence sans emploi (*baḡḡāl*) dans la *zāwiya* du *šayḡ* Naṣr al-Manbīḡī, située en dehors du Caire, jusqu'à ce qu'il paye l'amende qui lui avait été imposée. Puis, il fut transféré à la Qarāfa jusqu'à ce que l'émir Baydarā al-Manšūrī intercède à nouveau auprès du sultan et qu'il lui obtienne la place de professeur de la madrasa al-Nāširiyya située dans le voisinage du tombeau de l'*imām* Šāfi'ī. Il alla établir sa demeure dans cette madrasa ¹⁰⁴.

Mais en 691/1292, Ibn Bint al-A'azz eut à subir une nouvelle fois les accusations du vizir par l'intermédiaire d'un professeur au Mašhad al-Ḥusaynī nommé 'Alam al-dīn Ibn Bint al-'Irāqī. Il demeura en disgrâce pendant une année, enfermé dans la prison de l'autorité judiciaire (*siḡn al-ḡukm*) avant d'être remis en liberté en 692/1293. Il tenta de se concilier les bonnes grâces du vizir en le célébrant

¹⁰¹ Al-Maqrīzī, *Sulūk* 1/3, p. 773.

¹⁰³ Al-Maqrīzī, *Sulūk* 1/3, p. 742.

¹⁰² Al-Maqrīzī, *Sulūk* 1/3, p. 741 ; K.V. Zetterstéén, *Beiträge zur geschichte der mamlukensultanate in den jahren 690-741 der Hijra nach arabischen handschriften*, E.J. Brill, Leyde, 1919, p. 134.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 773.

dans un poème qu'il voulut lui réciter en personne. Mais le vizir s'y étant opposé, ce fut son frère Aḥmad Ibn Bint al-A'azz qui en fit la lecture. Bientôt après, il fut reconnu innocent des crimes qui lui avaient été imputés et il partit avec la caravane par aller faire le pèlerinage de La Mecque ¹⁰⁵.

Au factionnalisme politique de l'élite militaire, propre au fonctionnement politique de l'époque mamlouke, s'ajoute donc un clientélisme qui implique tant les émirs que les élites civiles dans des réseaux relationnels à évolution constante. Pour accéder au pouvoir, l'exercer et le conserver, les émirs devaient parvenir à se placer au sommet de réseaux dont la fidélité d'une part et l'efficacité d'autre part étaient, en dépit du caractère temporaire qui les caractérisait, les conditions absolues de leur propre puissance. Pour se faire, ils se devaient de fédérer autour d'eux un grand nombre de partisans et de clients, y compris au sein des élites civiles. Le fait que ces réseaux de relations soient imbriqués, et tout à la fois en coopération et en compétition, donne l'image d'une lutte constante dans laquelle les individus, militaires et civils, sont engagés pour assurer leur survie.

L'habileté des élites civiles, à s'adapter à des configurations de relations de pouvoir changeantes entre émirs, déterminait en grande partie les termes de leur survie sociale à un niveau individuel. En leur permettant d'atténuer sans pour autant supprimer la précarité quotidienne des carrières au sommet de l'État, les liens tissés avec l'élite militaire leur permettaient d'acquérir prestige et fortune et d'accéder à certaines responsabilités politiques. Les élites civiles se trouvaient, toutefois, confrontées à un dilemme de taille : toute la difficulté pour les '*ulamā*' et les administrateurs, résidait dans leur habileté à servir le sultan ou l'émir influent du moment sans pour autant remettre l'intégralité de leurs destinées entre ses mains ; mais, dans le même temps, leur capacité à nouer une relation privilégiée avec l'un des émirs les plus puissants était le gage d'une ascension sociale rapide, dont le corollaire était, toutefois, une disgrâce tout aussi soudaine et irréversible que leur ascension dans une société où la précarité des carrières, mais également des existences des hommes, est une donnée que l'on ne peut occulter.

Sans considérer les relations interpersonnelles comme des liens rattachant les individus à des normes qui définiraient un ensemble stable et prévisible de pratiques, d'attentes réciproques et de contraintes, mais plutôt comme « l'espace des interactions qui articulent l'exercice du pouvoir, la coopération et le conflit dans une configuration sociale donnée ¹⁰⁶ », nous sommes plus à même d'approcher et de comprendre le processus permanent des interactions qui établissent le changement dans les relations de pouvoir. La remise en contexte des liens unissant sultans, émirs et élites civiles dans leur dynamique permet ainsi de saisir leur sens, même si les sources documentaires dont nous disposons pour la société mamlouke – chroniques et dictionnaires biographiques – ne nous permettent de reconstruire que de manière partielle les segments d'un tissu de relations.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 785.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 9.